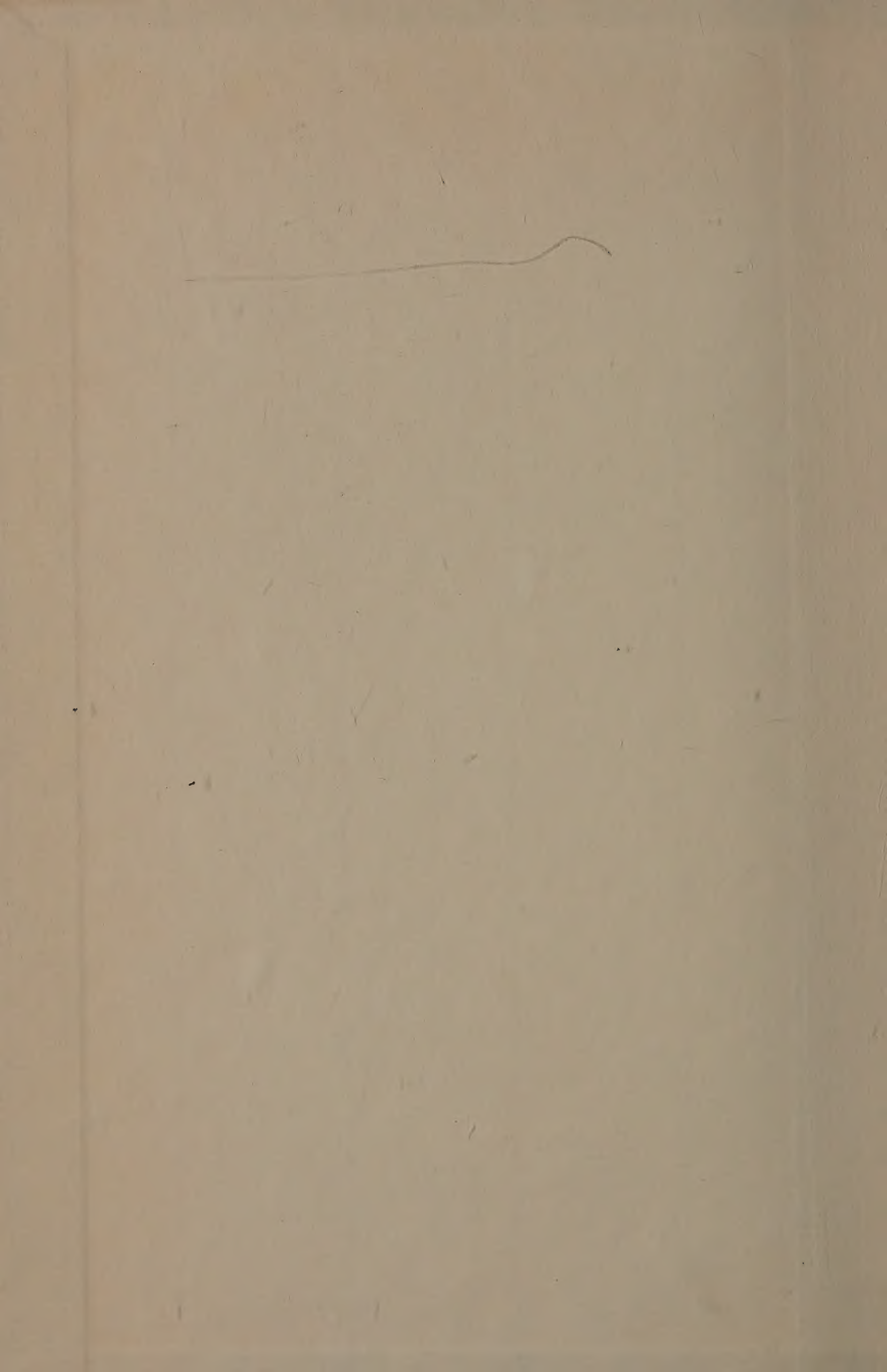
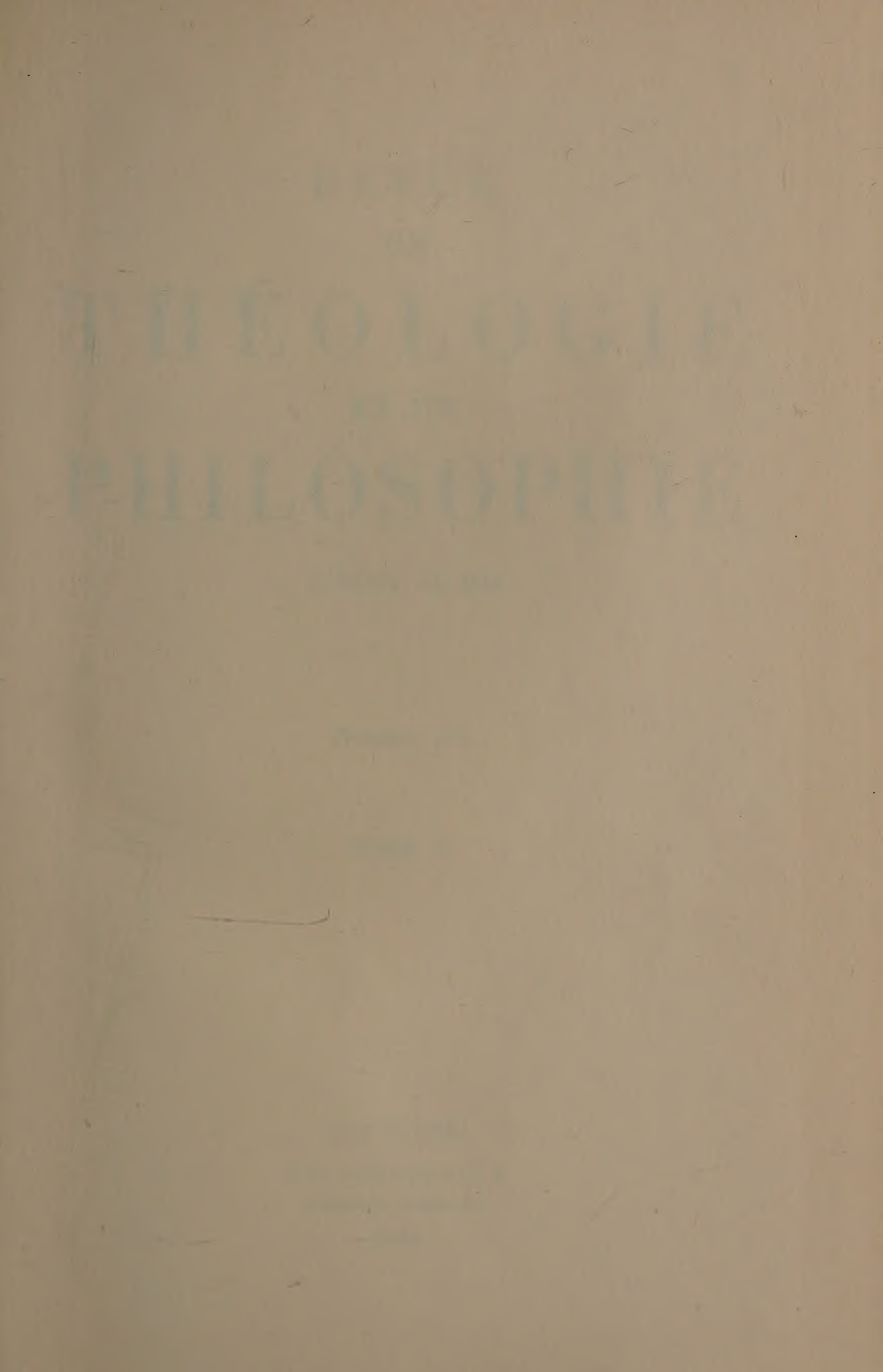
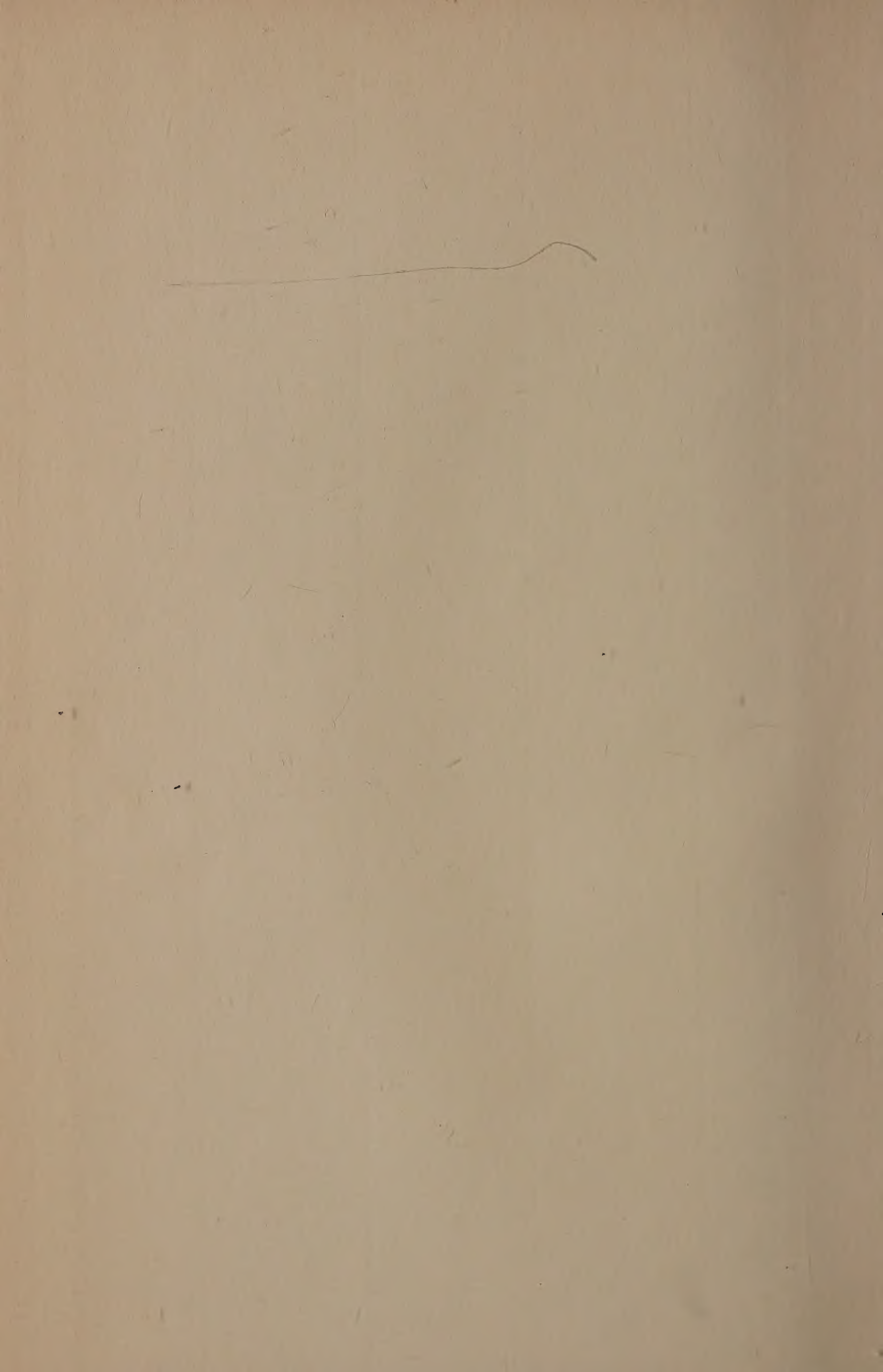






REVUE
DE
THÉOLOGIE
ET DE
PHILOSOPHIE

FONDÉE EN 1868

Troisième série

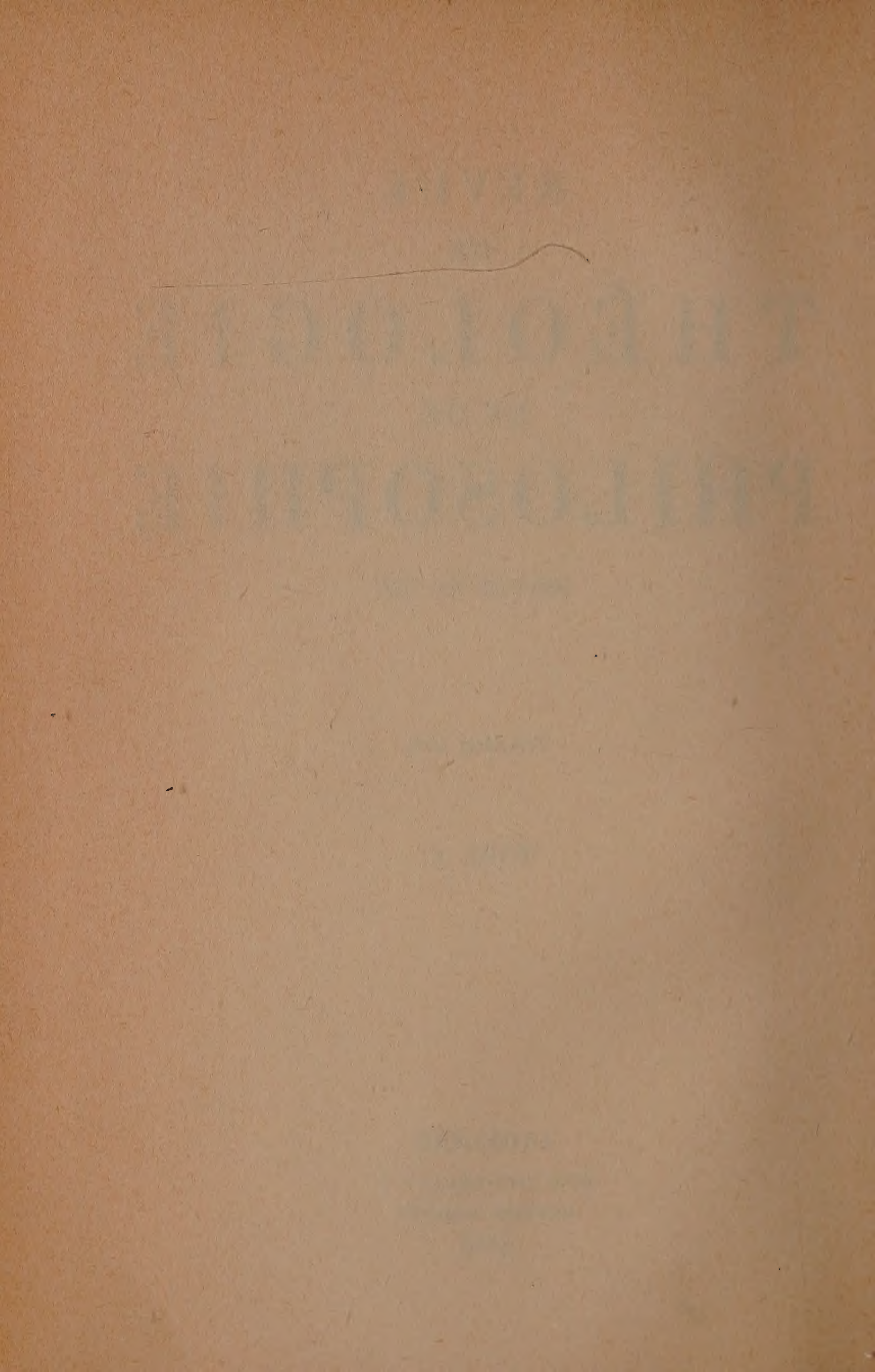
TOME X

LAUSANNE

RUE CITÉ-DEVANT 3

ANCIENNE ACADÉMIE

1960



REVUE
DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

Publié avec le concours de la Société suisse des sciences morales

BERGSON
ET LA PHILOSOPHIE DU CHRISTIANISME [1]

Ces mots « philosophie du Christianisme » couvrent un ensemble d'idées qui apparaissent dans l'avant-dernier chapitre du dernier livre de Bergson. Les comprendre, c'est évidemment les rattacher à ce qui précède ; or, c'est trop peu dire qu'elles le supposent : elles le contiennent et l'expriment. Chercher leur sens, c'est donc se demander comment elles signifient le bergsonisme tout entier.

Ce « comment » ne peut être que bergsonien. Il ne s'agit pas de logique, ni au sens où le bergsonisme serait une chaîne de théorèmes mathématiques, ni au sens où il serait le développement d'un germe. La philosophie de l'évolution créatrice est elle-même évolution créatrice d'une philosophie ; la pensée d'Henri Bergson est une invention continue : la fin contient le commencement mais le commencement ne contient pas la fin. Il nous faut donc, dans une vision nécessairement panoramique de la doctrine, marquer les moments essentiels de l'imprévisible itinéraire qui, d'après les documents connus, commence avec les réactions du jeune normalien des années 1880 et suivantes pour aboutir aux *Deux Sources de la Morale et de la Religion*, publiées en 1932 [2].

[1] Les exposés de MM. Gouhier et Poulet ont été prononcés au Congrès Bergson réuni à Saint-Cergue, les 12 et 13 septembre 1959, sous les auspices de la Société romande de philosophie.

[2] *Les Données immédiates de la conscience*, 1889, sont citées d'après la 17e éd., Alcan, 1917 ; *Matière et Mémoire*, 1897, d'après la 13e, Alcan, 1917 ; *L'Evolution créatrice*, 1907, d'après la 20e, Alcan, 1917. Sont cités d'après la 1re édition : *L'Energie spirituelle*, Alcan, 1919 ; *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Alcan, 1932 ; *La Pensée et le Mouvant*, Alcan, 1934.

Entre crochets, pagination de : *Œuvres de Bergson*, Edition du Centenaire, 1 vol. de XXXII-1600 p. Paris, P.U.F., 1959.

Les articles, lettres, etc. publiés du vivant de Bergson, sont cités d'après : *Ecrits et paroles*, textes rassemblés par Mme Rose Mossé-Bastide, Paris, P.U.F., t. I, 1957 ; t. II, 1959 ; t. III, 1959.

La bibliographie est déjà considérable sur la pensée religieuse de Bergson. On la trouvera dans : Hjalmar Sundén : *La théorie bergsonienne de la religion*, Upsal, 1940, puis Paris, P.U.F., avec une étude des sources ; et dans : Rose-Marie Mossé-Bastide : *Bergson éducateur*, Paris, P.U.F., 1955, avec étude du contexte historique et biographique.

On s'arrêtera devant deux [1] apparitions : le « surhomme » et le Christ.

I. Le surhomme

L'exigence d'invention se concentre dans les personnes et c'est en méditant sur les œuvres des personnes que Bergson doit préparer la suite de son *Evolution créatrice.*

Quelles sortes d'œuvres manifestent le plus purement l'inspiration créatrice de la vie en l'homme ? Celles, bien sûr, qui n'intéressent pas l'action sur la nature. C'est pourquoi Bergson se tourne vers l'art et la morale. A-t-il hésité entre les deux ? Le 24 octobre 1909, à Benrubi l'interrogeant sur ses projets, « il répondit qu'il comptait se consacrer complètement à un nouvel ouvrage qu'il préparait, mais dont il ne savait pas encore si ce serait une esthétique ou une morale ou bien peut-être les deux à la fois » [2]. Peut-être se souvenait-il alors du *Rire*, où le psychologue avait dû se faire esthéticien et moraliste « à la fois ». Deux ans plus tard, il signalait encore le lien des deux disciplines ; après avoir dit à Joseph Lotte que son livre de morale était loin d'être écrit, il lui confiait : « ... L'esthétique aussi me retient. Je travaille beaucoup. Esthétique, morale, il doit y avoir parenté, il doit y avoir des points communs. Mais c'est bien obscur, bien obscur... » [3] A quel moment Bergson a-t-il vu clair dans la façon de traiter le problème qui se posait pour lui après *L'Evolution créatrice ?* Il est fixé et il sait parfaitement où va son œuvre quand il rédige les dernières pages de la version française de sa conférence : *La conscience et la Vie.* Nous ignorons la date de cette rédaction : nous savons seulement que l'essai parut en 1919 dans *L'Energie spirituelle* [4].

Il y a là un texte capital qui éclaire la transition conduisant de *L'Evolution créatrice* aux *Deux Sources*. Après avoir retracé les grandes lignes de l'évolution jusqu'à l'homme, Bergson pose la question qui ouvre l'histoire philosophique de la nouvelle ère : « Pourquoi l'esprit s'est-il lancé dans l'entreprise ? » Il faudrait « suivre plusieurs nouvelles lignes de faits », celles, par exemple, qui concernent « l'idéal moral », « le progrès social ». Mais, à l'époque où il écrit ces lignes, il

[1] Le texte original de M. Gouhier contenait originairement trois parties : l'homme, le « surhomme », le Christ. D'entente avec l'auteur, il a été décidé de supprimer cette première partie, qui est un rappel de la doctrine, insistant sur l'apparition des personnalités dans l'espèce humaine. *(Note de la Rédaction.)*

[2] *Souvenirs sur Henri Bergson.* Neuchâtel-Paris, Delachaux, p. 32.

[3] *Entretien avec H. Bergson*, 21 avril 1911. *Bulletin Joseph Lotte*, mars 1940, p. 284.

[4] La conférence fut donnée à l'Université de Birmingham, le 29 mai 1911 ; son texte anglais fut publié sous le titre : *Life and Consciousness*, dans *The Hibbert Journal*, octobre 1911 (cf. p. 815, n. 1, et 1516-1517) ; le texte que nous commentons a été ajouté dans la rédaction française.

peut aller droit au « point de convergence »[1] et indiquer où est l'activité humaine la plus puissamment créatrice : « Si donc, dans tous les domaines, le triomphe de la vie est la création, ne devons-nous pas supposer que la vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde ? »[2]. Ces derniers mots renvoient à ce que Bergson appelle la morale : les suivants expliquent pourquoi elle représente le plus haut degré d'*inventiveness*.

Bergson a toujours insisté sur la similitude de l'art et de la nature : ici et là, il y a création d'une forme dont la beauté marque à la fois l'épanouissement et l'arrêt momentané de l'élan créateur. « Le point de vue de l'artiste est donc important, mais non pas définitif... Supérieur est le point de vue du moraliste... » Bergson le définit en quatre lignes qui unissent l'histoire humaine à l'histoire naturelle : « Chez l'homme seulement, chez les meilleurs d'entre nous surtout, le mouvement vital se poursuit sans obstacle, lançant à travers cette œuvre d'art qu'est le corps humain et qu'il a créée au passage, le courant indéfiniment créateur de la vie morale. » Les mots « indéfiniment créateur » sont aussitôt commentés : « Créateur par excellence est celui dont l'action, intense elle-même, est capable d'intensifier aussi l'action des autres hommes, et d'allumer, généreuse, des foyers de générosité ».[3] Les statues de Phidias provoquent l'admiration ; l'exemple de Socrate, l'imitation : le second l'emporte en efficacité spirituelle.

Cette page de *L'Energie spirituelle* s'achève sur une image qui, elle aussi, éclaire le cheminement de la pensée vers la doctrine des *Deux Sources* à partir de *L'Evolution créatrice* : « Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles, sont révélateurs de vérité métaphysique. Ils ont beau être au point culminant de l'évolution, ils sont le plus près des origines et rendent sensibles à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. Considérons-les attentivement, tâchons d'éprouver sympathiquement ce qu'ils éprouvent, si nous voulons pénétrer par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie. Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les

[1] *Energie spirituelle*, p. 22-23 [831].
[2] *Ibidem*, p. 25 [833].
[3] *Ibidem*, p. 26 [833-834].

cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans. »[1]

Première idée à souligner : celui qui, par l'invention morale, est « créateur par excellence », celui-là, de ce fait, se trouve au « point culminant de l'évolution » ; son existence dans l'histoire humaine va donc préciser la finalisation rétrospective de l'histoire naturelle. En posant l'humanité comme la dernière espèce et, par suite, comme la raison d'être de la vie sur la planète, Bergson l'avait reconnue comme capable de sauver dans chaque individu cette exigence de dépassement qu'est l'élan créateur. C'est bien pourquoi le philosophe avait exprimé sa vision anthropocentrique du monde dans une formule en forme de pierre d'attente. Le surhomme entrevu dans *L'Evolution créatrice*, commence à prendre figure dans *La conscience et la vie* ; si aucun nom propre n'est encore prononcé, du moins savons-nous où le chercher : s'il « se réalise », ce sera dans un « héroïsme inventif » d'ordre moral.

Ce héros moral, telle sera la seconde idée à souligner, ce n'est pas un moraliste mais un homme aux actions exemplaires ; ce n'est pas Socrate « fondateur de la science morale »[2], mais Socrate bouleversant les âmes par sa vie et par sa mort. *La conscience et la vie* précise ici quelques mots de *L'Evolution créatrice* qui, à la fin du chapitre III, étaient comme une promesse. « Mais une telle doctrine, écrivait Bergson, ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre. »[3]

Une troisième idée suit des deux précédentes. La sur-humanité ainsi définie ne nous apprend pas seulement où va l'élan vital ; elle pourrait nous montrer d'où il vient : la plus haute création est aussi la plus révélatrice du principe créateur. Ici encore, une pierre d'attente a été posée dans la philosophie de l'histoire naturelle ; dans un texte dont le contexte doit être regardé de près, Bergson a employé le mot « Dieu » pour désigner « une continuité de jaillissement » qui serait e principe de toute vie[4]. Le morceau aurait, certes, besoin d'éclaircissements. On ne les trouve pas dans *La conscience et la vie*, mais, là, on nous indique qui consulter pour en savoir davantage : c'est précisément le surhomme entrevu dans *L'Evolution créatrice* et maintenant identifié comme l'être en qui l'élan vital devient générosité rayonnante.

Lu dans le prolongement de *L'Evolution créatrice*, le premier essai de *L'Energie spirituelle* fait apparaître dans la pensée de Bergson des

[1] *Ibidem*, p. 26-27 [834].
[2] Titre d'un article d'Emile Boutroux : *Etudes d'histoire de la philosophie*, 1897.
[3] *Evolution créatrice*, p. 293 [724].
[4] *Evolution créatrice*, p. 270 [706].

connexions spontanées entre des ordres de recherches le plus souvent séparés chez ses prédécesseurs. Son problème est : quelle est l'activité humaine la plus puissamment créatrice ? S'il répond : l'activité morale, ce n'est pas au moraliste qu'il songe, mais aux vies exemplaires. C'est pourquoi la réflexion sur les hommes qui créent un idéal en le vivant conduit tout naturellement à la source où ils puisent inspiration et force. Si c'est là le problème de Dieu, il s'agit d'un Dieu qui donne la vie à la fois au monde et aux surhommes, d'un Dieu commun à la métaphysique et à la religion. Enfin, si c'est par « un acte d'intuition » que la conscience peut « pénétrer jusqu'au principe même de la vie », n'est-ce pas ce que l'on a toujours appelé mysticisme ?

Morale, métaphysique, religion, mysticisme, ces mots renvoient à une seule recherche dans la pensée de Bergson au lendemain de *L'Evolution créatrice.* Dans la lettre du 20 février 1912 où il déclare au R. P. de Tonquédec que sa philosophie semble conduire à l'idée d'un Dieu créateur et libre, il ajoute : « pour préciser encore plus ces conclusions et en dire davantage, il faudrait aborder des problèmes d'un tout autre genre, les problèmes moraux » [1]. Et quand on le met sur ce chapitre des problèmes moraux, il répond en parlant de ses lectures d'écrits mystiques. « La morale a beaucoup à apprendre des grands mystiques », dit-il à Benrubi [2]. Devant Joseph Lotte qui l'interroge sur cette « Morale » que les libraires attendent, Bergson fait allusion à de longues recherches en cours, il rappelle l'exemple des « grands Grecs », puis, sans transition : « Les mystiques !... Ah ! les mystiques ! Je ne les connaissais pas. Je les travaille en ce moment et je suis bien intéressé... C'est un monde nouveau que j'ai découvert... » [3]

Une philosophie n'est jamais comparable à une chaîne de théorèmes, même si son auteur l'a souhaitée telle. Quand Descartes écrit : « Je n'ai jamais traité de l'infini que pour m'y soumettre » ; ou quand Spinoza déclare : ... *sentimus experimurque nos aeternos esse*, il s'agit de bien autre chose que d'intelligibilité mathématique. [4] Dans toute doctrine, même la plus volontairement systématique, il y a un moment où surgissent certains mots qui seraient vides de signification sans référence à une expérience vécue. C'est pourquoi, quand l'historien d'une philosophie se tourne vers le philosophe, ce n'est pas poussé

[1] *Ecrits et Paroles*, t. II, p. 365.
[2] BENRUBI, *ouvr. cit.*, 31 mai 1910, p. 48.
[3] 21 avril 1911, *art. cit.*, p. 284. Voir les nombreuses précisions données par Bergson sur ses lectures et leur influence dans un entretien du 2 mars 1936 rapporté par JACQUES CHEVALIER : *Cadences*, t. II, Plon, 1951, p. 73-81.
[4] *A Mersenne*, 28 janvier 1641 ; *Ethique*, V, Proposition XXIII, scholie. Sur ce problème, cf. HENRI GOUHIER : *L'Histoire et sa philosophie*, 1952, Ch. IV, I.

par une curiosité d'amateur d'âmes mais pour aller jusqu'au bout dans l'intelligence de cette philosophie. Si un philosophe, en tant que philosophe, nous parle d'inquiétude ou d'angoisse, il n'est en aucune façon indiscret de lui demander quelle inquiétude ou quelle angoisse il a éprouvée : le sens de ces mots sous sa plume ne se trouve dans aucun dictionnaire mais dans sa mémoire.

Toute philosophie sérieuse a une dimension biographique.

La métaphysique de Bergson se présente comme « positive », le substantif ne devant ni altérer ni atténuer la résonance scientifique de l'adjectif : c'est pourquoi le philosophe s'efface derrière la philosophie, comme, à la limite, le physicien derrière la physique ou le biologiste derrière la biologie. La discrétion, ici, n'est pas seulement une qualité de l'homme : elle exprime l'idée que le philosophe se fait de la philosophie ; c'est cette idée qui exclut les confidences dans l'exposé des résultats acquis et, à plus forte raison, dans l'attente de résultats douteux. Il y a donc une pensée personnelle d'Henri Bergson qui déborde le bergsonisme et qui ne saurait expliquer le bergsonisme. Mais quand le bergsonisme élabore une métaphysique de la joie, quand le bergsonisme rencontre le Christ du Sermon sur la montagne, quand le bergsonisme met une majuscule à l'Amour créateur, il ne s'agit pas d'un jeu d'esprit mais d'Henri Bergson qui engage sa vie dans sa pensée et sa pensée dans sa vie.

Il nous faut bien alors demander d'où est partie cette pensée et où cette vie est arrivée.

La famille était israélite. Quand les parents quittèrent Paris pour Londres en 1870, pendant plusieurs années, jusqu'à son entrée à l'Ecole normale supérieure, l'enfant prit pension à l'Institution israélite Springer tout en suivant les cours du Lycée Condorcet. Nous ne savons pas ce qu'une première éducation religieuse avait laissé dans l'esprit du brillant mathématicien qui, en 1878, arrivait rue d'Ulm pour préparer l'agrégation de philosophie. Ce qui paraît probable, c'est que, s'ils n'étaient pas complètement effacés, les souvenirs le rattachant à la foi des ancêtres demeuraient hors du plan où sa pensée se cherchait. C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre l'anecdote racontée par son camarade René Doumic : Bergson était aide-bibliothécaire ; or, un jour, apercevant des livres par terre, un professeur lui dit : « Monsieur Bergson, voyez ces livres qui traînent à terre. Votre âme de bibliothécaire doit en souffrir » ; alors, les camarades présents de s'écrier : « Il n'a pas d'âme ! »[1] Ce matérialisme que lui attribuait la voix publique, toujours grossissant, surtout rue d'Ulm, ce matérialisme était sans doute autre

[1] *Discours de réception à l'Académie française*, cité par CHEVALIER : *Bergson*, Paris, Plon, 1926, p. 45 ; MOSSÉ-BASTIDE, *ouvr. cit.*, p. 24.

chose qu'une des doctrines rangées sous cette étiquette. Tandis que ses camarades étudient Kant et les post-Kantiens, Bergson s'intéresse aux sciences expérimentales et lit Spencer ; à travers ses souvenirs de cette époque, on devine qu'il était surtout en état de méfiance devant toute métaphysique [1] ; si les métaphysiques spiritualistes sous-jacentes aux leçons de Boutroux et d'Ollé-Laprune ne l'attirent pas, c'est probablement parce qu'elles sont des métaphysiques et non parce qu'elles sont spiritualistes.

Tel semble avoir été le point de départ. Nous connaissons mieux le point d'arrivée dans sa philosophie et dans sa vie. Dans sa philosophie, c'est le spiritualisme des *Deux Sources* en 1932, avec l'affirmation d'un Dieu créateur et l'idée que le Christ des Evangiles en fut la plus parfaite incarnation. Dans sa vie, c'est l'adhésion morale à l'Eglise catholique, telle qu'elle a été définie dans le testament du 8 février 1937 [2].

Que s'est-il passé ?

Allons droit à ce qui fait l'originalité du bergsonisme dans l'histoire des rapports de la philosophie avec la pensée judéo-chrétienne.

L'origine religieuse de l'idée de création ne paraît guère douteuse ; probablement doit-elle être rapportée à une invention ou une inspiration de l'esprit juif. Son histoire dans la pensée chrétienne serait alors celle d'une rationalisation et d'une laïcisation progressives : ce travail paraît achevé quand saint Thomas distingue la création dans le temps avec l'idée d'un premier commencement — vérité qui reste de foi — et la création comme affirmation métaphysique d'une dépendance dans l'existence. De fait, au XVIIe siècle, quand Descartes parle d'un Dieu créateur, il s'adresse non au peuple fidèle mais à tous les hommes : c'est la raison qui s'exprime par sa bouche. Toutefois, c'est la raison dans son discours sur Dieu : la notion, en passant de la révélation à la réflexion, ne cesse pas de viser un acte divin.

[1] Voir, par exemple, CHARLES DU BOS : *Journal*, 1921-1923, Paris, 1946, p. 63-64 ; JEAN LA HARPE : *Souvenirs personnels*, dans *H. Bergson*, La Baconnière, p. 358-359 ; ISAAC BENRUBI : *Entretien avec Bergson*, *ibidem*, p. 369.

[2] FLORIS DELATTRE : *Les dernières années d'Henri Bergson*, dans *Etudes bergsoniennes*, numéro spécial de la *Revue philosophique*, mars-août 1941, p. 16 :

« Mes réflexions m'ont amené de plus en plus près du catholicisme, où je vois l'achèvement complet du judaïsme. Je me serais converti si je n'avais vu se préparer depuis des années... la formidable vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde. J'ai voulu rester parmi ceux qui seront demain des persécutés. Mais j'espère qu'un prêtre catholique voudra bien, si le Cardinal Archevêque de Paris l'y autorise, venir dire des prières à mes obsèques. Au cas où cette autorisation ne serait pas accordée, il faudrait s'adresser à un rabbin, mais sans lui cacher et sans cacher à personne, mon adhésion morale au catholicisme, ainsi que le désir exprimé par moi d'avoir les prières d'un prêtre catholique. »

Cette rationalisation a été opérée avec l'outillage conceptuel dont les penseurs chrétiens disposaient, c'est-à-dire celui que les Grecs avaient perfectionné. La Bible est déchiffrée par une intelligence platonicienne ou aristotélicienne ou stoïcienne. La création se trouve ainsi traduite en causalité ; le Créateur de la *Genèse* devient cause première et la démonstration de son existence apparaît liée à une exigence du principe de causalité. De là, la portée symbolique et l'importance historique de l'œuvre de Malebranche : si créer est l'acte d'une cause qui produit un effet, est-ce que toute cause qui produit un effet n'implique pas l'acte de créer ? Dans ces conditions, créer, pour la raison comme pour la foi, étant le privilège de Dieu, toute cause sera divine dans la mesure où son efficience signifie création de quelque chose. Dire qu'il y a un seul Dieu, c'est dire qu'« il n'y a qu'une seule cause qui soit véritablement cause » [1].

Dans cette perspective historique, Bergson apparaît comme l'anti-Malebranche.

Pour Bergson, l'acte de créer est d'abord un fait d'expérience ; la notion n'est ni religieuse ni théologique. Le fait de créer est une donnée immédiate de ma conscience, étant constitutif de l'être même que la psychologie étudie ; le fait de créer est une propriété vitale et, comme tel, la biologie le reconnaît dès qu'elle s'élargit en histoire naturelle. Tout le bergsonisme apparaît alors comme un effort pour penser l'acte de création comme une évidence expérimentale et le dépouiller de son mystère. « La réalité, imprégnée d'esprit, est création. » [2] Pour qui sait se replacer dans la durée pure, créer devient une « idée claire » [3].

L'idée de création n'est mystérieuse que pour l'intelligence qui la pense à travers le schéma causal. Celui-ci est rationnel justement dans la mesure où il fait apparaître la permanence sous le changement : ce qui survient est résultat ou résultante ; le nouveau est complètement expliqué par l'ancien ; il ne peut y avoir rien de plus dans l'effet que dans la cause... Mais une fois dissipée la confusion entre causer et inventer, chaque acte retrouve sa clarté. Pour Bergson, la création est d'abord un fait d'expérience et le philosophe l'élabore comme une notion de la science profane ; mais comme il s'agit d'une science qui ne prend plus pour modèle la physique mathématique, la notion n'a rien à voir avec la causalité selon la philosophie grecque et la science occidentale. On voit alors ce qui se passe avec le bergsonisme.

Liée dans l'imagerie biblique à l'action d'un Dieu qui est le Dieu d'une religion, la création est devenue une idée de la raison dans les

[1] *Recherche de la Vérité*, livre VI, 2e partie, ch. III, éd. Lewis, Vrin, t. II, p. 204.
[2] *La Pensée et le Mouvant*, p. 39 [1275].
[3] *Evolution créatrice*, p. 262 [699].

théodicées spiritualistes : donnée immédiate de la conscience et notion profane, la création, dans le bergsonisme, devient opération divine et fait réapparaître le Dieu de la religion. Bergson constate qu'il existe des créateurs bien avant de se demander s'il existe un Créateur et ce dernier ne peut apparaître qu'au sommet d'une hiérarchie de créateurs.

Comment s'est donc opéré dans le bergsonisme le passage des créateurs au Créateur ?

L'Evolution créatrice ne permettait pas d'aller plus loin que *L'Evolution créatrice*. Bergson lui-même ne pouvait trouver dans ce livre qu'un Dieu strictement cosmique, mais, au-delà, rien de plus que des directions probables de pensée et des refus. Pour aller plus loin, il avait besoin de nouveaux faits, ceux qui apparaissent avec « les problèmes moraux ». Toutefois, sa façon de poser « les problèmes moraux » le tourne très vite vers cet ordre de faits qu'avait étudiés son ami William James dans *Les Variétés de l'expérience religieuse*.

Dès maintenant se précise l'originalité de la nouvelle théodicée.

Dans sa seconde lettre au P. de Tonquédec, parlant des recherches qui aboutiront aux *Deux Sources*, Bergson disait : « Je ne suis pas sûr de jamais rien publier à ce sujet ; je ne le ferai que si j'arrive à des résultats qui me paraissent aussi démontrables ou aussi *montrables* que ceux de mes autres travaux. » [1] Lorsqu'il est question d'existence, en effet, il s'agit moins de démontrer que de montrer. On ne démontre pas l'existence de Dieu, cette existence ne surgit pas dans la conclusion d'un raisonnement : on montre la présence de Dieu. « La vérité est qu'une existence ne peut être donnée que dans une expérience. » [2]

Dans le bergsonisme, cette expérience s'appelle intuition. La question qui se pose après *L'Evolution créatrice* est donc : « Jusqu'où va l'intuition ? Elle seule pourra le dire. Elle ressaisit un fil : à elle de voir si ce fil monte jusqu'au ciel ou s'arrête à quelque distance de la terre. » Ces lignes portent la date de janvier 1922. Or, dès cette époque, Bergson est en possession des « résultats montrables » qui, dix ans plus tôt, ne représentaient qu'un espoir incertain, car il ajoute : « Dans le premier cas, l'expérience métaphysique se reliera à celle des grands mystiques : nous croyons constater, pour notre part, que la vérité est là. » [3] Bergson n'écrit pas : « nous croyons que la vérité est là... » ; mais : « nous croyons constater... » C'est bien ici le philosophe qui parle et il le peut parce que, méthodiquement établie, « la vérité est là ». Toutefois, l'intervention des « grands

[1] *Ecrits et paroles*, t. II, p. 365-366 ; le mot en italiques est entre guillemets dans le texte.

[2] *La Pensée et le Mouvant*, p. 61 [1292].

[3] *Ibidem*.

mystiques » a exigé une certaine adaptation de la méthode au type d'expérience qui leur est propre : cette adaptation fait la nouveauté des *Deux sources* dans l'œuvre du philosophe et celle de sa théodicée dans l'histoire de la philosophie.

L'intuition peut-elle se dilater jusqu'à saisir l'élan vital à sa source ? Peut-elle atteindre le Créateur qui rend l'évolution créatrice ? Une telle intuition, si elle existe, est ce que l'on appelle l'intuition mystique. Or, si, dans la perspective bergsonienne, c'est toujours de la même intuition qu'il s'agit, il reste que pareille « dilatation » est rare et qu'il n'y a aucune méthode permettant de la provoquer. *Les Données immédiates* expliquent comment obtenir l'intuition du moi qui dure et *L'Evolution créatrice*, celle du monde qui dure ; ce sont là des modes de pensée accessibles à tous et chaque lecteur peut revivre ce que le texte suggère. *Les Deux Sources* ne sauraient nous dire comment obtenir l'intuition de Dieu ; aucune philosophie, pas même celle de l'ouvrage, n'apprend à devenir mystique. Bien plus : Henri Bergson n'est pas un mystique, il ne connaît pas personnellement ces révélations intérieures qui pourtant fondent sa théodicée.

Il se produit donc un étonnant renversement méthodologique : l'intuition bergsonienne ne s'épuise pas dans l'intuition d'Henri Bergson ; le bergsonisme continue à travers des expériences que le philosophe ne trouve pas dans son expérience. Le métaphysicien convoque les témoins de Dieu, ce qui constitue une métaphysique d'un type nouveau.

Si la métaphysique se fonde sur des témoignages, sa méthode inclut la critique des témoignages. Et de quels témoignages ! des témoignages sur Dieu ! Quand Bergson consulte les « grands mystiques », la valeur de la consultation dépend entièrement de ce que représente l'adjectif. Il s'agit, certes, de distinguer le mystique authentique de son sosie sans génie : mais la distinction est faite ici en vue de traiter l'expérience du premier comme touchant le réel et signifiant une vérité. Distinguer un mysticisme authentique des délires à coloration mystique, les psychologues le font déjà au niveau d'une psychologie qui se voudrait simplement descriptive. Nous ne sommes plus au temps où Taine pouvait écrire : « Plotin prétendait avoir vu Dieu quatre fois. Les femmes de la Salpêtrière en disent autant. Pauvre Dieu, et pauvres femmes ! » [1] En janvier 1909, Bergson rend compte à l'Académie d'un livre qui l'a particulièrement intéressé, celui qu'Henri Delacroix vient de consacrer à sainte Thérèse d'Avila, à Mme Guyon et à Suso [2]. Il en retient plusieurs idées qui vont

[1] *Les philosophes français au XIXe siècle*, 2e éd., 1860, p. 70.

[2] *Rapport sur un ouvrage d'Henri Delacroix*... [Académie des Sciences morales...], 30 janvier 1909, *Ecrits et paroles*, t. II, p. 313-314.

cheminer dans sa pensée sous l'influence d'une intention différente : là où le psychologue constate une forme supérieure de la vie mentale, le philosophe cherche puis reconnaît une révélation métaphysique.

Le philosophe n'est donc plus seul dans sa philosophie. Sans doute, tous ne sont pas comme Descartes soucieux et heureux de se sentir unique auteur de leur œuvre. Auguste Comte installe ses prédécesseurs à l'intérieur de son système. Malebranche fait appel à des « moniteurs » : saint Augustin et Descartes sont des guides toujours présents à une pensée qui avait besoin de leur enseignement pour le dépasser. Maine de Biran ne rassemble ses idées qu'en discutant ; il sollicite des interlocuteurs, voire des intercesseurs ; dès qu'il prend la plume, des textes de Descartes ou de Condillac provoquent son intelligence : Rousseau ou Fénelon l'aident à se comprendre lui-même. Mais, dans tous ces cas, il s'agit du dialogue avec les philosophes qui unit chaque philosophie à l'histoire de la philosophie, union qui s'exprime jusque dans les désaccords. Le dernier chapitre de *L'Evolution créatrice* montre comment Bergson continue, à sa manière, une très ancienne tradition. C'est bien autre chose qui apparaît avec *Les Deux Sources*. Ce que, semble-t-il, on n'avait pas encore vu, c'est un métaphysicien appelant en consultation des hommes et des femmes favorisés d'intuitions qu'il ne connaît pas et n'a aucun moyen de connaître, intuitions sans lesquelles sa métaphysique n'avancerait plus. Bergson donne la parole aux témoins du Dieu qui lui demeure caché et cette parole doit devenir vérité bergsonienne.

C'est dire que Bergson nous conduit dans une métaphysique habitée. Mais les néo-platoniciens, les sages bouddhistes, les prophètes juifs, les mystiques chrétiens n'y sont bien que des habitants : ils racontent, chacun à leur manière, leur expérience : au métaphysicien de la déchiffrer. Le chiffre est évidemment fourni par la métaphysique de celui qui interroge, non par la métaphysique de ceux qui sont interrogés, même si elle est fortement élaborée. Lorsqu'il est Plotin ou saint Jean de la Croix, le témoin fait la philosophie de son expérience en la décrivant ; mais cette philosophie appartient à ce qui, dans le témoignage, dépend de l'époque, de la culture, des dispositions individuelles. La synthèse que le génie de Plotin opère à partir du platonisme, de l'aristotélisme et du stoïcisme, les cadres de la théologie et de l'anthropologie thomistes à travers lesquels Jean de la Croix pense sa vie spirituelle, ce sont là des manières de concevoir et de parler qui portent la date de leurs écrits. Bergson doit donc purifier les témoignages mystiques de leur philosophie originelle pour en exprimer le sens bergsonien.

« Créateur par excellence est celui dont l'action... » Ces lignes et leur contexte que remplit la philosophie de l'élan vital posent le

critère bergsonien qui oriente et fonde la critique des témoignages. Critique qui discerne le mysticisme authentique : le délire à coloration religieuse coupe le malade du monde, en fait un être inadapté, sans efficacité, un déchet ; au contraire, « qu'on pense à ce qu'accomplirent, dans le domaine de l'action, un saint Paul, une sainte Thérèse, une sainte Catherine de Sienne, un saint François d'Assise, une Jeanne d'Arc... » [1]. Critère qui, entre les mysticismes authentiques, prescrit une hiérarchie : si élevée soit-elle, la contemplation ne peut être le terme de l'itinéraire ; que l'intuition se dilate jusqu'à devenir union au principe même de l'être et qu'alors l'âme se repose en elle, la coïncidence n'est pas encore parfaite si l'être est vie et le principe, Dieu vivant ; dans une philosophie de l'élan créateur, « l'union est totale » quand la présence de Dieu se manifeste dans la puissance créatrice de l'élu. « Le mysticisme complet est action. » [2]

II. Le Christ

Voilà donc Bergson équipé, si l'on peut dire, par le bergsonisme pour écrire la seconde partie de « l'évolution créatrice », celle qui se joue dans l'histoire des hommes. A tort ou à raison, il trouve dans le mysticisme grec et le mysticisme oriental un certain discredit de l'action : primauté de la contemplation dans la philosophie de Plotin, « évasion de la vie » dans l'ascèse des Hindous, voilà ce qui arrête le philosophe de l'élan vital et, en dépit de son admiration, l'empêche de reconnaître ici un « mysticisme complet », surtout après avoir rencontré « les grands mystiques chrétiens » aux « activités surabondantes » [3].

L'histoire de l'élan vital se poursuit donc à travers les plus hautes expériences spirituelles de la Grèce, de l'Orient, du Judaïsme, du Christianisme : la philosophie de l'évolution créatrice les éclaire de l'intérieur, au-delà des systèmes d'idées et d'images qui tiennent à leur expression historique ; elle purifie les témoignages de leur métaphysique originelle ; elle exprime leur signification dans le bergsonisme, elle les hiérarchise en fonction de critères bergsoniens ; c'est dans une vision essentiellement bergsonienne du monde que, sous les formes les plus diverses, de saint Paul à Jeanne d'Arc, les « héros » du Christianisme représentent le mysticisme complet. Mais ces derniers mots ne posent pas une étiquette sur un concept ; le philo-

[1] *Deux Sources...* p. 243 [1168].
[2] *Ibidem*, p. 242 [1167].
[3] *Ibidem*, p. 230-243 [1159-1168].

sophe n'a cessé d'être en présence de personnes réelles et de viser ce qu'il y avait en elles de plus personnel ; son travail d'analyse et d'interprétation ne projette pas une notion abstraite au-dessus des cas concrets : il saisit dans la profondeur des consciences individuelles le reflet du mystique-modèle, il dessine le schéma du mystique-parfait que chaque expérience postule et qu'aucune ne remplit. Or, que ce mystique-modèle ait existé, que Bergson découvre dans l'histoire ce mystique-parfait, c'est là ce qu'il convient d'expliquer.

Dans le contexte de la métaphysique bergsonienne le mysticisme définit la vocation de tous les hommes. Si leur humanité est dans leur capacité d'invention et si cette capacité signifie la présence en eux de la puissance cosmique d'invention, la possibilité de l'intuition qui remonte jusqu'au principe originel est dans leur être même, elle coïncide avec l'exigence de création qui est l'âme de leur âme. Ce qui est étonnant, dans cette perspective, ce n'est pas qu'il y ait des mystiques : c'est que tous les hommes n'en soient pas. Cet étonnement semble bien être ce qui fait le mysticisme complet, celui qui est action : l'âme unie à Dieu ne peut plus supporter que les autres ne soient pas comme elle et elle ne vit plus que pour aider ses semblables à devenir vraiment semblables à elle.

Il y a dans *Les Deux Sources* une page capitale sur ce que Bergson appelle « l'amour mystique de l'humanité » [1]. Il est, écrit-il, « d'essence métaphysique encore plus que morale » et, en effet, la métaphysique bergsonienne va éclairer cette essence : « sa direction est celle même de l'élan de vie ; il est cet élan même, communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudaient l'imprimer alors à l'humanité entière et, par une contradiction réalisée, convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt ». C'est bien là « parachever la création de l'espèce humaine » telle que l'avait définie l'anthropologie de *L'Evolution créatrice*. L'amour de l'humanité voudrait qu'en elle l'action des individus déborde la forme de l'espèce et, parce qu'il est mystique, il sait que cet idéal est possible par l'union toujours plus intime au principe vivant de la vie. Il voudrait, écrit encore Bergson, « faire de l'humanité ce qu'elle eût été tout de suite... »

Hypothèse d'un amour si grand qu'il s'étonne de ne pas trouver dans l'histoire les hommes conformes à l'humanité selon sa nature, hypothèse que la métaphysique bergsonienne justifie en expliquant pourquoi elle n'est qu'une hypothèse. Le texte dit : « ... ce qu'elle eût été si elle avait pu se constituer définitivement sans l'aide de l'homme lui-même ». Un peu plus loin, nous lisons : « L'élan d'amour qui les portait à élever l'humanité jusqu'à Dieu et à parfaire la

[1] *Deux Sources...* p. 250-251 [1174].

création divine ne pouvait aboutir, à leurs yeux, qu'avec l'aide de Dieu dont ils étaient l'instrument. »[1] Les deux phrases ne se contredisent pas : la seconde exprime le point de vue des mystiques chrétiens et, d'autre part, dans le contexte de la métaphysique bergsonienne, elle est aussi juste que la première : « avec l'aide de l'homme » se réalisant dans l'union à Dieu, « avec l'aide de Dieu » dont l'homme est l'instrument, les deux formules expriment la même condition et relèvent de la même explication : le contraste entre l'histoire et la nature a sa raison dans l'histoire de la nature.

« L'homme doit gagner son pain à la sueur de son front. » Pourquoi ? Dans la *Genèse*, cette malédiction est la suite d'un péché[2] ; ici, c'est une nécessité imposée par les servitudes de la vie dans le monde : « ... en d'autres termes, continue Bergson, l'humanité est une espèce animale, soumise comme telle à la loi qui régit le monde animal... » Cette « loi », le lecteur de *L'Evolution créatrice* la connaît bien : l'élan vital use de son élan et aussi use son élan à lutter pour la vie ; la matérialité résiste à tous les niveaux ; l'homme est homme par l'intelligence qui « lui fournit des armes et des outils en vue de cette lutte » ; il commence donc par aller au plus urgent, la maîtrise et possession de la nature. « Comment, dans ces conditions, l'humanité tournerait-elle vers le ciel une attention essentiellement fixée sur la terre ? » Ainsi la raison qui expliquait pourquoi les sciences de la matière ont pris une telle avance sur les sciences de l'esprit[3], cette même raison explique pourquoi la pression de la vie matérielle a refoulé l'aspiration de la vie spirituelle. Par suite, moins la pression sera forte, plus l'aspiration sera aisée : l'hymne de *L'Evolution créatrice* à l'intelligence technicienne qui libère l'homme s'achève dans *Les Deux Sources* en une apologie du machinisme comme condition existentielle du mysticisme[4].

La vocation mystique est donc bien dans la nature de l'homme, mais il est dans la nature du monde où vit l'homme de la refouler : c'est pourquoi il y a une histoire du spirituel. Le cerveau humain apparaît à un certain moment dans l'histoire de la vie : à l'origine de notre histoire il y a donc celle de la vie avec son combat pour la conscience et la liberté. Ce qui condamne l'homme à l'historicité, ce n'est pas une chute mais une irrésistible volonté de monter ; il n'y a pas de paradis perdu mais un paradis à perdre si on ne sait le trouver ; l'homme n'est pas un dieu déchu qui se souvient des cieux mais il

[1] *Ibidem*, p. 253 [1176].

[2] *Genèse*, III, 19 ; *Deux Sources*... p. 251 [1175].

[3] *Fantômes de vivants*... dans *Energie spirituelle*, p. 74-76 [867-869] et p. 85-87 [875-877].

[4] *Deux Sources*, p. 252 [1176] ; cf. p. 241-242 [1167] et 329-338 [1234-1241].

sera dieu quand il pourra oublier la terre. La philosophie de *L'Evolution créatrice* explique ce qui « a empêché la création d'une humanité divine » [1] ; celle des *Deux Sources*, comment les mystiques sont « les hommes qui ont rendu l'humanité divine » [2] ; « leur but serait atteint s'il y avait finalement ce qui aurait dû théoriquement exister à l'origine, une humanité divine » [3] celle-ci serait « une assemblée de dieux où tout serait élan créateur » [4] : la déification » [5], est la vie intégrale dans le mysticisme complet. Bien qu'elle soit le mot de la fin, c'est une idée courante dans le bergsonisme que répète la célèbre formule sur « la fonction essentielle de l'univers, qui est une machine à faire des dieux » [6].

Telle est la perspective que le philosophe a lui-même ouverte pour situer sa rencontre avec le Christ [7].

« Mysticisme et christianisme se conditionnent donc l'un l'autre, indéfiniment... » C'est-à-dire : le mysticisme n'est pas telle ou telle religion ; il n'est même pas, à parler exactement, une religion ; il représente un certain mode de l'existence humaine défini par la métaphysique bergsonienne ; mais il se trouve qu'historiquement il s'est réalisé complètement à l'intérieur du christianisme. De là une solidarité de fait.

« ... Il faut pourtant bien qu'il y ait eu un commencement... » C'est-à-dire : par le christianisme auquel il est uni, le mysticisme complet se trouve lié à une histoire et à une histoire tissée par des personnes. La réalité historique, ce sont les mystiques chrétiens : chercher le « commencement », c'est se demander de qui est venu l'exemple qui les fit exemplaires.

« Par le fait... » — ce ne peut être, en effet, qu'une question de fait — « à l'origine du christianisme il y a le Christ. » Ce nom soulève aussitôt, semble-t-il, le problème théologique de l'Incarnation et le problème historique de l'existence de Jésus... « Nous n'avons pas à nous poser ici de tels problèmes. » Bergson ne dit pas qu'ils ne se

[1] *Ibidem*, p. 251 [1175].
[2] *Ibidem*, p. 67 [1033].
[3] *Ibidem*, p. 256 [1178].
[4] *Ibidem*, p. 85 [1047].
[5] *Ibidem*, p. 263 [1184]. Faut-il rappeler ici : *Psaumes*, 82 [Vulgate, 81], notamment 1 et 6 ?
[6] *Ibidem*, p. 343 [1245]. A la fin de son article *L'univers, une machine à faire des dieux*, M. Edmond Rochedieu écrit très justement : « L'expression est pittoresque... mais elle ne cadre pas avec l'ensemble du livre. » (*Revue de théologie et de philosophie*, juillet 1932, p. 190.) C'est le mot « machine » qui crée l'équivoque : il appelle le contexte de la religion statique et de la fonction fabulatrice avec les citations que fait M. Rochedieu en tête de son article ; en fait, la formule a pour contexte le thème mystique de la divinisation.
[7] *Ibidem*, p. 256 [1178-1179].

posent pas ailleurs, mais ce qu'il va dire comme philosophe reste vrai quelle que soit la solution qu'on leur donne.

« Du point de vue où nous nous plaçons, et d'où apparaît la divinité de tous les hommes, il importe peu que le Christ s'appelle ou ne s'appelle pas un homme. » S'il y a dans la nature de l'homme une exigence de déification, l'idée limite d'un homme-dieu est une notion philosophique et n'inclut aucun mystère ; parler de la divinité du Christ ou de sa parfaite humanité « importe peu ». On ne trahirait pas la pensée de Bergson en disant : son humanité est tellement parfaite qu'il faut maintenant écrire Dieu et sa divinité tellement réelle qu'il faut aussi écrire Homme. La métaphysique de l'évolution créatrice aboutit à un Homme-Dieu sans avoir à se poser le problème du Dieu-Homme.

« Il n'importe même pas qu'il s'appelle le Christ. Ceux qui sont allés jusqu'à nier l'existence de Jésus n'empêcheront pas le Sermon sur la montagne de figurer dans l'Evangile, avec d'autres divines paroles. A l'auteur on donnera le nom que l'on voudra, on ne fera pas qu'il n'y ait pas eu d'auteur. » A ce commencement que cherche le philosophe dans l'histoire des mystiques chrétiens, il y a des paroles qui agissent parce qu'elles furent des actes qui parlent : peu importent les circonstances mais ce autour de quoi se tient la *circumstantia*. Il y a quelqu'un, serait-il sans état-civil : « le Christ des Evangiles » existe, même s'il ne doit jamais être qu'un mystique inconnu.

« Disons simplement, conclut Bergson, que, si les grands mystiques sont bien tels que nous les avons décrits, ils se trouvent être des imitateurs et des continuateurs originaux mais incomplets de ce que fut complètement le Christ des Evangiles. » C'est donc bien le philosophe qui rencontre ce Christ et il ne peut le rencontrer qu'à l'intérieur de sa philosophie. Cette philosophie a convoqué les mystiques chrétiens ; elle a traité leurs témoignages selon la méthode comparative, elle les a analysés et interprétés sous la lumière qui éclaire la vision bergsonienne du monde : si c'est vraiment leur vérité métaphysique qui fut ainsi mise à jour, elle découvre celle de l'expérience qui a tout inspiré. « Le Christ des Evangiles » est philosophiquement l'Absolu mystique ; pour le reconnaître tel, aucun acte de foi n'est requis : il suffit d'être bergsonien ; le reconnaître tel n'implique adhésion à aucune religion constituée : cela signifie seulement que l'on continue à être bergsonien jusqu'à la fin de cette page.

Cette page introduit donc dans la théodicée un Absolu mystique qui, comme tel, est modèle et révélateur. C'est comme modèle que la philosophie le rencontre puisqu'elle remonte jusqu'à lui à travers des expériences vécues à l'imitation de Jésus-Christ. C'est comme révélateur que la philosophie va le consulter puisqu'il est le témoin privilégié du Dieu vivant.

Dans *L'Energie spirituelle*, on a vu comment le « surhomme » entrevu dans la brume au matin de l'histoire humaine serait seul capable d'éclairer la philosophie sur ce « centre de jaillissement » que décèle l'évolution créatrice des mondes. Or, l'enquête des *Deux Sources* nous l'apprend, ce « surhomme » existe : c'est le Christ des Evangiles. Qui est son Dieu ?

Bergson n'a pas expliqué pourquoi le Christ est le parfait mystique. Sans doute a-t-il pensé que la référence au Sermon sur la montagne suffisait. Là, sans contamination philosophique, sans symbolisme exigeant une initiation, avec des images et des mots que tous comprennent immédiatement, quel que soit le degré d'intelligence et de culture, là s'exprime dans sa pureté l'amour mystique de l'humanité qui signifie la présence de Dieu parce qu'il est Dieu même.

« Dieu est amour, et il est objet d'amour : tout l'apport du mysticisme est là. De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. » Certes, ce qu'il cherche à dire est inexprimable, mais, ici encore, l'ineffabilité n'empêche pas la clarté et voici qui est parfaitement clair : « L'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu ; c'est Dieu lui-même. » [1] Formules qui furent déjà bien souvent employées mais dont le sens proprement bergsonien est précisé quelques pages plus loin, quand le philosophe demande : « Cet amour a-t-il un objet ? » et répond : « Remarquons qu'une émotion d'ordre supérieur se suffit à elle-même. Telle musique sublime exprime l'amour. Ce n'est pourtant l'amour de personne. Une autre musique sera un autre amour. Il y aura là deux atmosphères de sentiment distinctes, deux parfums différents, et dans les deux cas l'amour sera qualifié par son essence, non par son objet. » [2] Texte fondamental de la nouvelle théodicée : un « amour qualifié par son objet » est nécessairement limité à cet objet et, de ce fait, exclusif d'autres objets ; il contient donc, même s'il ne le développe pas, un germe de lutte, sinon de haine, cet objet serait-il aussi digne d'être aimé que la famille ou la patrie. Un « amour qualifié par son essence » s'élance au-delà de tous les objets, il ne les aime qu'en les traversant, il est ce qui ne peut jamais s'arrêter pour se fixer. Entre ces deux amours, il n'y a pas différence de degré mais de nature : l'amour de Dieu dans les deux sens est tout autre chose qu'un amour humain agrandi.

Dieu est amour, cela veut dire que l'objet aimé n'est jamais cause de son amour mais que la cause de son amour est dans son être, qu'elle est son être même. Dieu, certes, aime les hommes, mais d'un amour qui ne s'arrête pas à eux, qui ne les vise même pas, qui les emporte dans son élan sans fin. Regardons comment aiment les mys-

[1] *Deux Sources...* p. 270 [1189].
[2] *Ibidem*, p. 273 [1192].

tiques chrétiens puisque leur cœur en est possédé : sous une forme ou sous une autre, c'est toujours le cantique de saint François d'Assise regardant chaque créature à la lumière d'une charité que la création tout entière ne saurait apaiser. Tel est « l'amour où le mystique voit l'essence même de Dieu » et que le philosophe recueille « pour se représenter l'énergie créatrice » [1] : en d'autres termes, pour comprendre enfin les mots « centre de jaillissement » et savoir pourquoi il y a « jaillissement ».

Un amour sans objet a sa fin en lui-même. Quand l'objet n'est pas cause de l'amour, l'amour est cause de ce qui rend l'objet aimable. L'amour crée pour aimer et, en ce sens très précis, il a besoin des êtres qu'il crée. Théologiens et métaphysiciens qui raisonnent démontrent que Dieu n'a pas besoin des hommes : infini et parfait, il ne lui manque rien ; or qui parle de besoin constate une privation... Les mystiques en qui passe l'amour divin n'ont pas ces scrupules : ils sont « unanimes à témoigner que Dieu a besoin de nous » [2]. Le paradoxe d'un besoin en Dieu obéit à la logique de l'amour sans objet. « L'amour qualifié par son objet » inclut le besoin de ce que nous n'avons pas : l'exilé a besoin de la patrie qui manque à son amour. « L'amour qualifié par son essence » inclut le besoin de se répandre, besoin qui coïncide avec son existence.

L'amour crée des êtres pour les aimer, cela veut dire : des êtres dignes d'être aimés. Or qu'est-ce qui, dans une philosophie de l'être créateur, rend un être digne d'être aimé ? Sa puissance créatrice. C'est tout le bergsonisme qui assure la transition entre le témoignage des mystiques et sa signification métaphysique : « Pourquoi Dieu aurait-il besoin de nous, sinon pour nous aimer ? Telle sera bien la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique. La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour. » [3] C'est l'image même de saint Paul, Bergson le rappelle quand il dessine l'auréole « des *adjutores Dei*, patients par rapport à Dieu, agents par rapport aux hommes » [4].

Cette philosophie du Christianisme suppose que l'on puisse isoler une expérience mystique pure, c'est-à-dire détacher la vie mystique des dogmes dont elle nourrit sa méditation, séparer les mystiques chrétiens des églises et des sociétés spirituelles auxquelles les lie leur

[1] *Ibidem*, p. 273 [1191].
[2] *Ibidem*, p. 273 [1191-1192].
[3] *Ibidem*, p. 273 [1192].
[4] *Ibidem*, p. 248 [1173] ; saint PAUL, I Cor. 3:9. Voir aussi la fin de *Le possible et le réel*, dans *La Pensée et le Mouvant*, p. 134.

foi, abstraire le Christ mystique des images du Christ historique, et ceci jusque dans l'âme de ceux qui contemplent ces images pour essayer d'être ses imitateurs. Ce n'est pas là pourtant une supposition : c'est le regard même que le philosophe porte sur le christianisme qui produit cette division, car sa philosophie ne peut penser le réel qu'à travers un schème dualiste.

Bergson déchiffre les témoignages chrétiens à la requête et à la lumière de la philosophie qui a séparé la durée et le temps-espace, la qualité et la quantité, la vie et la matière, l'intuition et l'intelligence, la société ouverte et la société close, l'aspiration et la pression, la religion dynamique et la religion statique... La division s'opère d'elle-même. Elle n'a point d'autre sens que les précédentes.

Dans chacun de ces couples, un des termes correspond à la vie selon son élan naturel, exigence de création, de conscience, de liberté ; il y a là, sans aucun doute, l'être pris dans le sens de sa plus haute perfection. Mais ce dualisme n'est pas manichéisme : l'autre terme correspond à un autre niveau d'être ; il s'agit de certaines conditions d'existence qu'il faut prendre telles qu'elles sont. Aucun de ces couples ne représente l'opposition du bien et du mal ; aucun n'insinue : ceci doit abolir cela. La philosophie des intuitions claires et des idées distinctes se propose simplement de mettre chaque chose à sa place, de rendre chaque faculté à sa fonction propre, de discerner dans les *mixtes*, selon le vocable platonicien, la trace des deux mouvements qui font le devenir du monde.

Ce qui existe concrètement, c'est un *mixte* où s'unissent mysticisme et religion, ce dernier mot désignant une société organisée avec une doctrine qui, pour être enseignée, doit être formulable en termes d'intelligence. Or, ce n'est pas la doctrine qui crée « la foi qui soulève les montagnes » : c'est « la foi qui soulève les montagnes » qui crée la doctrine. Ce qui est premier, c'est la chaleur lumineuse de l'âme embrasée : mais ce qui est second ne lui est pas étranger car il en provient et peut toujours y retourner. « Posez cette incandescence, la matière en ébullition se coulera sans peine dans le moule d'une doctrine, ou *deviendra même cette doctrine en se solidifiant.* » Par suite : « Nous nous représentons la religion comme *la cristallisation*, opérée par un *refroidissement* savant, de ce que le mysticisme vient déposer, brûlant, dans l'âme de l'humanité. » Ajoutons : et que le mysticisme pourra de nouveau réchauffer : « celui-ci n'a jamais fait autre chose que repasser sur la lettre du dogme pour le tracer cette fois en caractères de feu »[1].

On voit ainsi comment le mysticisme peut être philosophiquement extrait, comment au sein du *mixte* il représente la vie créatrice, la

[1] *Deux Sources...* p. 253-254 [1176-1177].

source première, l'énergie qu'est l'esprit, comment toutefois la religion doctrinale et sociale demeure nécessaire pour assurer l'irradiation mystique.

III. La philosophie bergsonienne du Christianisme

Peut-on parler d'une « philosophie du christianisme » dans le bergsonisme ? Il faut s'entendre sur le sens du mot « philosophie » et sur celui du mot « christianisme ».

Le Nouveau Testament n'est pas un traité de philosophie, même lorsque quelques textes, de saint Jean ou de saint Paul, par exemple, laissent voir les traces d'une culture philosophique. On pourrait cependant concevoir une réflexion qui, sous les commandements et les refus, les actes et les prières, les scènes vécues et les paraboles, dessinerait en pointillé une certaine idée de l'homme dans le monde et devant Dieu. Il y aurait ainsi une sorte de philosophie non écrite et même non parlée immanente à la vie de Jésus.

Ce point de vue n'est en aucune manière celui de Bergson. L'auteur des *Deux Sources* ne cherche pas la philosophie de Jésus-Christ, comme disait Erasme : il continue à bâtir la philosophie d'Henri Bergson. Mais, pour des raisons exclusivement tirées de sa philosophie, il se trouve que le bloc des mystiques chrétiens lui offre une documentation de première main, si l'on ose dire, sur la vie de l'esprit, de l'esprit, bien entendu, tel qu'il a été reconnu, décrit, défini dans les livres précédents. Le christianisme n'apporte à Bergson ni des idées qui, sans ce secours extérieur, ne seraient pas venues à sa pensée, ni une foi qui prendrait la relève de la raison unie à l'intuition : il lui apporte des faits. Il y a donc philosophie bergsonienne du christianisme quand, par ces faits, celui-ci devient « un auxiliaire de la recherche philosophique » : Bergson dit, d'ailleurs : « un auxiliaire puissant » [1].

Dans ces mots : « philosophie bergsonienne du christianisme », le dernier renvoie donc uniquement aux faits qui dans le christianisme intéressent la philosophie bergsonienne. Bergson sait parfaitement que l'histoire reconnaît ici un ensemble très complexe, spirituel, dogmatique, ecclésiastique ; mais, comme philosophe et, très exactement, comme auteur de la philosophie qui attend la seconde partie de *L'Evolution créatrice*, ce qui l'intéresse, c'est la mystique et, au point de vue où il est placé, le reste ne serait pas de la compétence d'une métaphysique qui se veut positive. La philosophie, déclare-t-il, « laisse de côté la révélation qui a une date, les institutions qui l'ont transmise, la foi qui l'accepte » : car « elle doit s'en tenir à l'expérience

[1] *Ibidem*, p. 268 [1188].

et au raisonnement ». Si l'on écarte ainsi le contenu de la révélation, l'Eglise qui en a la garde et la foi par laquelle l'âme adhère à sa vérité, on se demandera ce qui reste du christianisme : pour le philosophe de l'énergie spirituelle, il reste le Révélateur, la personne en qui se révèle le sens de la vie puisqu'en elle coïncide le créateur créé avec le Créateur créant. C'est pourquoi Bergson continue : pour en faire l'auxiliaire de sa recherche, il lui suffira « de prendre le mysticisme à l'état pur, dégagé des visions, des allégories, des formules théologiques »[1].

L'imitation de l'Absolu mystique par les mystiques, c'est donc l'imitation de Jésus-Christ dans sa divinisation. Le christianisme auquel la philosophie s'intéresse est donc celui qui a repris, mais pour la tenir, la promesse du démon : vous serez comme des dieux. C'est celui de la bonne nouvelle qui annonce aux hommes la déification : le bergsonisme va immédiatement au-delà de celle qui annonçait leur rédemption. Ceci, pour une raison très simple : l'histoire bergsonienne de la vie dans *L'Evolution créatrice* et de l'esprit dans la préparation des *Deux Sources* n'a pas rencontré l'idée de péché. Elle n'est pourtant pas un hymne à la bonne nature ! La contingence est trop essentielle au devenir pour lui permettre de dessiner un progrès sans bavures ; quel gaspillage dans le passé du monde ! quels risques dans l'avenir de l'homme ! Nul plus que Bergson ne fut sensible à l'absurde cruauté et à la cruelle absurdité de la race de Caïn. La sagesse n'est pas ici de penser que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes, mais que tout peut toujours aller beaucoup plus mal dans l'unique monde dont nous avons à nous soucier. Toutefois, les dissonances dans la nature et les malheurs de l'homme ne signalent au philosophe rien qui ressemblerait à une rupture entre Adam et Dieu, rupture dont la responsabilité incomberait à une faute du premier et dont la réparation ne pourrait être que le fait du second. Si Bergson découvre un jour dans « les divines paroles » des Evangiles celui qui est la Voie, cette voie ne part pas d'une chute mais d'un prodigieux saut en hauteur, ce bond de notre espèce que sa victoire a condamnée aux victoires à perpétuité. Le *quo non ascendam* déchiffré par la philosophie dans la nature de l'homme, voilà ce qui le conduit jusqu'au Christ.

Le Christ mystique ne saurait entrer comme Rédempteur dans une philosophie qui n'a pas eu l'occasion de poser le problème du péché. Il apparaît, mais en un sens qui n'est pas celui de Pascal, comme Libérateur dans une philosophie qui raconte la longue histoire d'une libération : en lui l'homme a libéré l'espèce et s'est libéré de l'espèce. Ce n'est pas là le christianisme des Passions ni des mises au tombeau, c'est celui des ascensions et des assomptions, où l'huma-

[1] *Ibidem.*

nité tout entière, avec le Ressuscité du Tintoret et la Vierge de Titien, est élevée dans un ciel vénitien.

La philosophie bergsonienne du Christianisme est-elle achevée ?

L'idée même que Bergson se fait de la philosophie ne permet pas de parler de philosophie achevée. Si la métaphysique est positive, cela veut dire que sa méthode la condamne à traiter les questions une à une ; elle ne peut être l'œuvre d'un seul homme : le bergsonisme se résigne à laisser des problèmes non résolus. Parce qu'elle est une philosophie, personne n'a le droit de dire que sa philosophie du christianisme est achevée. Mais, parce qu'elle est une philosophie, une confusion doit être dissipée sur la façon de la prolonger.

Rien n'empêche de concevoir un chrétien traduisant tout le *Credo* en termes bergsoniens, avec le dogme trinitaire, avec la vision judéo-chrétienne de l'histoire qui implique péché, rédemption et grâce, avec la présence de l'Eglise comme corps mystique ; ce serait faire avec le bergsonisme ce que d'autres ont fait avec le platonisme ou avec l'aristotélisme, c'est-à-dire mettre une philosophie au service de « la doctrine sacrée » et construire une théologie spéculative. Sans aller jusqu'à élaborer une théologie avec le bergsonisme, on peut encore plus aisément concevoir un chrétien s'appliquant à montrer que cette philosophie est compatible ou du moins n'est pas incompatible avec les vérités de la foi dont elle n'a point parlé [1]. Le bergsonisme n'interdit certes pas pareilles tentatives ; il semble même qu'Henri Bergson ait éprouvé beaucoup plus qu'une satisfaction de courtoisie à constater qu'elles étaient possibles ; trop d'émouvants témoignages sont là pour ne pas croire qu'il a vu avec une joie sincère ses pensées cheminer dans les âmes les plus soucieuses d'orthodoxie dogmatique et les plus fidèles aux enseignements de leur Eglise. Mais qu'il s'agisse de porter la nouvelle métaphysique à l'intérieur de la théologie ou simplement de prouver son accord avec la théologie, dans l'un et l'autre cas, on aura fait autre chose que prolonger la philosophie bergsonienne du christianisme, car on aura considéré dans le christianisme précisément ce que le bergsonisme ne peut pas prendre en considération s'il veut rester une philosophie : le contenu de la foi. Très exactement : il n'y a plus philosophie bergsonienne du christianisme quand le christianisme oblige le bergsonien à sortir de la philosophie.

Le problème bergsonien est : métaphysique et mysticisme chrétien. Il n'exclut évidemment pas le problème : métaphysique et religion chrétienne, mais il le situe hors de la philosophie au sens strict où Bergson emploie le mot.

HENRI GOUHIER.

[1] Voir, dans ce dernier sens, le bilan très exact des difficultés et des possibilités d'accord réel par GEORGES LE ROY : *La Pensée bergsonienne et le christianisme*, dans *Bergson et nous*. Paris, A. Colin, 1959.

BERGSON ET LE THÈME DE LA VISION PANORAMIQUE DES MOURANTS

Lo! the soul's sphere of infinite images!
What sense shall count them? Whether it forecast
The rose-winged hours that flutter in the van
Of Love's unquestioning unrevealed span, —
Visions of golden futures: or that last
Wild pageant of the accumulated past
That clangs and flashes for a drowning man.

D. G. Rossetti :
The House of Life, Sonnet LXII.

I

Le thème de la vision panoramique des mourants a beaucoup préoccupé Bergson. Il y est revenu à maintes reprises. Il en parlait avec ses amis [1]. C'est que ce phénomène, qui est celui de l'aperception hypermnésique de leur vie entière par certaines personnes en danger de mort, fournissait à Bergson une preuve précieuse d'une de ses convictions les plus chères : la preuve qu'aucun souvenir n'est définitivement enseveli dans l'oubli, et qu'il y a en chacun de nous, affleurant notre conscience, une sorte de mémoire totale qui, en de certaines circonstances, peut nous restituer intégralement le temps perdu.

Dans l'œuvre de Bergson il y a trois passages où ce phénomène est considéré. Le premier est dans *Matière et mémoire*, et date par conséquent de 1896. Le second date de 1911 et se trouve dans la conférence d'Oxford sur la *Perception du changement* [2]. Le troisième, qui est d'un moindre intérêt, puisqu'il ne dit rien de nouveau après les deux premiers, se rencontre dans *Fantômes de vivants et recherches psychiques*, qui est de 1913 [3].

[1] Cf. *Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson*, par Jean de la Harpe, dans *Henri Bergson, Essais et témoignages inédits*, La Baconnière, 1941, p. 361.

[2] *La perception du changement*, Oxford, Clarendon Press, 1911, p. 30-31, et *La Pensée et le Mouvant*, p. 171.

[3] *Fantômes de vivants*, conférence faite à la Society for psychical Research, le 28 mai 1913 ; *L'Energie spirituelle*, p. 76-77.

Voici le passage de *Matière et mémoire* [1] :

> Mais si notre passé nous demeure presque tout entier caché parce qu'il est inhibé par les nécessités de l'action présente, il retrouvera la force de franchir le seuil de la conscience dans tous les cas où nous nous désintéresserons de l'action efficace pour nous replacer, en quelque sorte, dans la vie du rêve... C'est un fait d'observation banale que l'« exaltation » de la mémoire dans certains rêves et dans certains états somnambuliques. Des souvenirs qu'on croyait abolis reparaissent alors avec une exactitude frappante ; nous revivons dans tous leurs détails des scènes d'enfance entièrement oubliées ; nous parlons des langues que nous ne nous souvenions même plus d'avoir apprises. Mais rien de plus instructif, à cet égard, que ce qui se produit dans certains cas de suffocation brusque, chez les noyés et les pendus. Le sujet, revenu à la vie, déclare avoir vu défiler devant lui, en peu de temps, tous les événements oubliés de son histoire, avec leurs plus infimes circonstances et dans l'ordre même où ils s'étaient produits.
>
> Un être humain qui *rêverait* son existence au lieu de la vivre tiendrait sans doute ainsi sous son regard, à tout moment, la multitude infinie des détails de son histoire passée.

Pour comprendre la portée de ce passage il n'est pas inutile d'en considérer les sources. Or Bergson lui-même, dans une note au bas de la page, prend soin de nous donner les titres des ouvrages où il est allé se renseigner. Ceux-ci sont au nombre de quatre : *On obscure Diseases of the Brain*, par Forbes Winslow, qui date de 1860, *Les maladies de la mémoire*, de Ribot (1881), *Le sommeil et les rêves*, d'Alfred Maury, que Bergson cite d'après l'édition de 1878, mais qui est de 1861 ; enfin, référence particulièrement intéressante, puisqu'elle se rapporte à une étude récente, publiée dans la *Revue philosophique* en 1896, c'est-à-dire l'année même de la parution de *Matière et et mémoire*, un article de Victor Egger, intitulé *Le Moi des mourants* [2].

De ces quatre psychologues les trois premiers cherchent à donner une explication uniquement physiologique du phénomène. Pour Winslow elle se trouverait dans la viciation du sang causée par l'asphyxie. Pour Ribot, de façon assez similaire, l'exaltation hypermnésique serait liée à une accélération de la circulation sanguine du cerveau, analogue à celle qu'on trouve dans certains cas de fièvre aiguë, d'hypnotisme, d'excitation maniaque. Enfin Maury attribue le réveil et la multiplication des souvenirs à l'accroissement de vibrations encéphaliques, semblables à celles des ondes sonores dans les corps résonnants. Dans tous ces cas le problème est posé en termes rigoureusement quantitatifs. L'hypermnésie des mourants montrerait avant tout la rapidité avec laquelle, en le laps de temps le plus bref, les images se succèdent dans l'esprit. De ce point de vue, les trois premiers psychologues cités par Bergson ne font qu'appliquer

[1] P. 168.
[2] *Revue philosophique*, 1896, t. 42.

ici les procédés de la méthode quantitative qui remonte à Locke et à Condillac.

Pourtant certains des exemples qu'ils donnent semblent mettre en relief, non la successivité, mais, au contraire, la simultanéité des états de conscience.

Ainsi Winslow et Ribot (en même temps d'ailleurs qu'Egger et que presque toute la littérature psychologique de l'époque) [1] citent le cas d'une parente de l'écrivain anglais De Quincey, qui, dans son enfance, étant tombée dans une rivière et sur le point de se noyer, aurait vu, au dire de De Quincey, « en un moment sa vie entière dans ses plus infimes incidents, déployée devant elle simultanément, comme dans un miroir » [2]. Vingt-quatre ans plus tard, en 1845, dans un passage de *Suspiria de profundis* [3] dont s'inspirera Baudelaire [4], De Quincey revient sur le même épisode et le rapporte en des termes encore plus précis : « En un moment, en un clin d'œil, chaque action, chaque intention de sa vie passée se mit à revivre, se rangeant non en une succession, mais comme les parties d'une coexistence. » [5]

Simultanéité, coexistence des parties du temps, redéploiement de celles-ci dans une sorte d'espace mental, il est difficile d'imaginer des termes plus éloignés de ceux qui décriront la durée pure.

Dans d'autres exemples donnés par les psychologues en question il est facile de relever des traits non moins incompatibles avec le bergsonisme.

C'est ainsi que, dans les *Maladies de la Mémoire*, immédiatement après avoir cité le passage de De Quincey, Ribot rapporte le cas d'une autre personne, l'Amiral Beaufort, qui, dans une lettre souvent copiée et commentée [6], raconte que, dans sa jeunesse, étant sur le

[1] WINSLOW, p. 441 ; RIBOT, p. 140 ; EGGER : *La durée apparente des rêves, Revue philosophique*, 1895, t. 40, p. 55 ; cf. aussi ROBERT MACNISH : *The Philosophy of Sleep*, 3d ed., Glasgow, 1836, p. 90 ; W. C. DENDY : *The Philosophy of Mystery*, London, 1841, p. 77 ; B. FOSGALE : *Sleep, psychologically considered*, New-York, 1850, p. 41-46 ; L. GRINDON : *Life, its nature, varieties and phenomena*, 2d ed., London, 1857, p. 286-287 ; CARL DU PREL : *Philosophie du mysticisme*, t. 2, p. 43, etc.

[2] *Confessions of an Opium-Eater*, Everyman Lib., p. 234 : « She saw in a moment her whole life in its minutest incidents, arrayed before her simultaneously as in a mirror. »

[3] *Suspiria de Profundis, The Palimpsest of the Brain*, Blackwood Magazine, juin 1845, et *Select Essays*, Edinburgh, 1888, t. 2, p. 285.

[4] *Paradis artificiels*, Œuvres, Pléiade, t. 2, p. 389.

[5] « In a moment, in the twinkling of an eye, every act, every design of her past life, lived again, arraying themselves not as a succession, but as parts of a coexistence. »

[6] Lettre de l'amiral Beaufort au Dr W. Hyde Wollaston, reproduite dans *Somnolism and Psycheism*, par JOSEPH W. HADDOCK, London, 1851, p. 211-213. Ribot cite un bref extrait de cette lettre, sans en donner d'ailleurs le nom de l'auteur.

point de se noyer dans le port de Portsmouth, il a vu « toute sa vie antérieure se déroulant en succession rétrograde, non comme une simple esquisse, mais avec des détails très précis formant comme un panorama de son existence entière... » [1]. C'est la première fois, je crois, que le mot *panorama* est appliqué à une « vision de mourant ». D'autre part, l'expression « succession rétrograde » ne laisse pas d'être surprenante. L'auteur explique comme il peut une expérience qui lui semble avoir lieu dans un temps inverse du temps ordinaire, un temps réversible. Rien, encore une fois, qui ressemble moins à la durée vécue.

Pourtant c'est précisément cette apparence de réversibilité et de simultanéité dans la vision des mourants, qui, longtemps même avant que les psychologues professionnels s'occupent de ce phénomène, a attiré fréquemment sur lui l'attention des penseurs de l'époque romantique : « A la mort, toute la vie se résume en un instant indivisible, écrit Ballanche dans sa *Palingénésie sociale*, et dans cet instant tout ce qui a été successif devient instantané ». [2] Pour exprimer la richesse de ce résumé instantané de l'existence, Ballanche écrit tout exprès, en 1831, un long poème en prose sur l'expérience d'un mourant, la *Vision d'Hébal*. Le romantisme allemand, lui aussi, de Jung-Stilling à Fechner [3], fourmille d'exemples de mémoire panoramique. Ainsi, dans sa *Geschichte der Seele*, Schubert rapporte l'expérience suivante arrivée à un malade, peu de temps avant sa mort : « Toute sa vie passée, avec toute sa chaîne d'impressions et d'actions, avec ses mille actes différents, fut embrassée d'un coup d'œil, avec une rapidité foudroyante, en une juxtaposition surnaturelle. » [4]

Retenons ce mot juxtaposition *(Nebeneinanderstellung)*, qui va jouer un si grand rôle dans la pensée bergsonienne. Venons-en maintenant au quatrième des psychologues cités par Bergson, Victor Egger.

[1] Le texte est celui de la traduction de Ribot. Voici l'original : « Thus travelling backwards, every incident of my past life seemed to me to glance across my recollection in retrograde succession ; not, however, in mere outline as here stated, but the picture filled up, with every minute and collateral feature. »

[2] *Œuvres*, Paris, 1833, t. 4, p. 134.

[3] JUNG-STILLING : *Theorie der Geister-Kunde*, Nürnberg, 1808, Nr. 89; GUSTAV THEODOR FECHNER : *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*, Dresden, 1836.

[4] GOTTHILF HEINRICH VON SCHUBERT : *Die Geschichte der Seele* (1830), 2d ed., Stuttgart, 1850, t. 2, p. 47 : « Daher wurde in einem vom Moritz erzählten Falle, in einem Hellgesicht, welches kurze Zeit vor dem Tode eingetreten, das ganze vergangene Leben, mit allen seinen reichen Erfahrungen und Führungen, mit seinen tausendfältigen Handlungen, in geisterhafter Nebeneinanderstellung und Blitzeschnelle überblickt... »

L'intérêt qu'il présente tient au fait qu'il diffère à la fois des psychologues associationnistes et des écrivains romantiques. Son article sur le *Moi des mourants* est, comme je l'ai dit, presque contemporain de *Matière et mémoire.* Mais déjà l'année précédente, en 1895, dans un article antérieur de la *Revue philosophique* [1], Egger avait parlé de la vision panoramique. Il avait signalé la contradiction qui existait entre le successivisme des psychologues et le simultanéisme qui ressortait de leurs exemples. A propos de celui de De Quincey, « je prie de remarquer, disait-il, ce mot étrange : *simultanément.* S'il s'agit de prouver l'accélération des états de conscience, que vient faire ici cette vision panoramique et instantanée du passé individuel ? ». Et Egger d'ajouter, en des termes qui, s'ils n'étaient pas bergsoniens, étaient suffisamment proches du bergsonisme pour frapper l'auteur de *Matière et Mémoire :* « Et puis pouvons-nous comprendre un passé, c'est-à-dire une succession, revécu sous la forme d'une simultanéité ? »

Cependant parmi les différents cas d'hypermnésie rapportés par Egger lui-même, l'un d'eux ressemblait fort à ces exemples critiqués par lui, parce qu'il les trouvait entachés de simultanéisme. Il s'agissait d'une observation faite sur lui-même, pendant la guerre franco-allemande, par un jeune philosophe, M. Derepas.

M. Derepas raconte qu'en décembre 1870, blessé, couché à quelques pas des lignes prussiennes, entendant continuellement siffler les balles autour de lui, il ne doutait pas de sa mort imminente : « A ce moment, écrit-il, toute la suite de ma vie dans ses moindres détails m'était présente avec une lucidité extraordinaire. » Et il ajoute les paroles suivantes, où il est permis de distinguer, comme dans le cas de Victor Egger, quelque chose qui semble proche du bergsonisme, bien qu'en réalité il en soit fort éloigné : « Ce passé, qui nous échappe d'ordinaire dans un lointain vaporeux, était comme ressuscité. Jamais je n'ai senti comme ce jour-là le positif et la réalité de la durée. Ceux qui vont périr ont au dernier moment, dit-on, une vision intense et simultanée de tous les événements qui se sont succédé dans leur existence. Je le comprends pour l'avoir éprouvé. On peut pour ce cas modifier la célèbre formule de Platon et dire : le temps est l'image immobile de l'immobile éternité. C'est ainsi que de l'image je puis remonter à la réalité et concevoir l'éternité de Dieu. Supposez continu cet état accidentel pour l'homme ; éliminez la succession et la fuite du temps ; ce qui se dérobait, insaisissable à la pensée, devient fixe ; le vertige cesse, et l'esprit affirme sans trouble et sans hésitation, à plus forte raison sans contradiction, le présent perpétuel de la durée. » [2]

[1] *La durée apparente des rêves,* op. cit., p. 55.

[2] M. DEREPAS : *Les théories de l'inconnaissable et les degrés de la connaissance,* Paris, 1883, p. 203 ; cité par EGGER : *Le Moi des mourants,* op. cit., p. 363.

Un moment, dans les lignes qui précèdent, l'on a pu reconnaître des paroles auxquelles il serait aisé de donner un sens bergsonien : « Jamais je n'ai senti comme ce jour-là le positif et la réalité de la durée. » Mais la suite du contexte fait tout de suite comprendre que cette durée positive et réelle est pour M. Derepas une durée immobile et homogène, non la durée vécue mais l'éternité platonicienne. Lorsqu'à l'aide de l'hypermnésie des mourants Derepas conçoit un temps continu non-successif, rien n'est plus loin de son esprit que la continuité variée d'une mélodie. On sait à quoi il pense : c'est au *Totum Simul* de Plotin ou de Saint Thomas ; « coexistence de toutes les choses successives » [1], pour employer l'expression par laquelle Egger, en vue d'ailleurs de rejeter cette doctrine, en donne une définition qui rappelle curieusement celle de De Quincey.

L'on ne trouve donc presque rien qui préfigure les thèses bergsoniennes, ni dans l'hypothèse des psychologues, suivant laquelle la vision des mourants ne ferait que traduire une multiplication ou accélération des états de conscience, ni dans les suppositions ou affirmations des romantiques, selon lesquelles l'hypermnésie des mourants, loin d'être une multiplication du successif, serait, comme le dit Derepas, une élimination de celui-ci, accomplie dans une sorte de moment éternel, analogue chez l'homme au *Totum Simul* divin.

Reste cependant une troisième hypothèse, émise pour la première fois par Victor Egger, et qui est suffisamment proche, cette fois, de la pensée bergsonienne, pour que nous l'examinions avec une particulière attention : « J'imagine, dit Egger dans son article de 1895, que l'idée de la mort imminente peut provoquer un sentiment très vif du moi qui va cesser d'être... » ; et dans son article de 1896 : « Le moi, c'est le souvenir total ; c'est la conscience du passé comme tel ; c'est la série des états de conscience passés, tenus sous le regard de la conscience présente, et, pour ce, résumée, condensée par des procédés dont la nature est assez mystérieuse. » [2]

Rien ne devait plaire autant à Bergson que cette affirmation leibnizienne du souvenir total et de l'identification de celui-ci avec la conscience. Néanmoins cette conscience totale de soi, provoquée, dans l'opinion d'Egger, par la mort imminente, est quelque chose d'assez différent de ce que nous trouverons chez Bergson. Chez Egger, en effet, il s'agit du sentiment vif de soi, éprouvé par un être qui se croit menacé dans son existence même. Or, comment interpréter cette vivacité du sentiment, autrement que comme une concentration des forces menacées, un raidissement devant le danger ?

C'est là une situation décrite aussi souvent par les romanciers que par les psychologues professionnels.

[1] *Id.*, p. 364.
[2] *La durée apparente des rêves*, p. 55 ; *Le Moi des mourants*, p. 339.

Il y a, à ce propos, dans les *Scènes de la vie cléricale*, de George Eliot, un récit intitulé le *Repentir de Jeannette*. On y voit une femme chassée soudainement du foyer conjugal. Cette brusque catastrophe est présentée précisément par George Eliot comme un cas analogue à celui des noyés :

> La personne qui se noie, incitée par l'agonie suprême, se met à vivre en un instant dans tout son passé heureux et malheureux. Quand les sombres flots s'étendent sur elle comme un rideau qui tombe, la mémoire, en un moment, voit le drame se jouer une seconde fois. Il en va de même dans ces autres crises de l'existence qui offrent déjà un modèle avant-coureur de la mort ; quand nous nous trouvons brutalement coupés de la vie qui nous était familière, que nous ne pouvons plus espérer voir le lendemain ressembler à la veille, et qu'en raison d'un choc soudain nous nous trouvons au bord de l'inconnu ; alors souvent un éclair de ce genre illumine les chambres obscures et désertes de la mémoire.
>
> Quand Jeannette s'assit en frissonnant sur la pierre du seuil, avec la porte refermée sur sa vie passée, et, devant elle, l'avenir aussi noir et informe que la nuit, les images de son enfance, de sa jeunesse et de sa douloureuse vie de femme envahirent sa pensée et ne firent plus qu'un seul tableau avec sa présente affliction [1].

On peut trouver une scène presque analogue dans *La Lettre écarlate* de Nathaniel Hawthorne. Lorsque l'héroïne, Hester Prynne, monte à l'échafaud, où sera exposée aux yeux de tous son infamie, ce n'est pas, sans doute, pour y périr, mais c'est au moins pour y subir un châtiment d'une gravité telle qu'elle sait que, pour l'avoir encouru, elle se trouvera irréparablement séparée de son existence antérieure. Or, c'est à ce moment précis qu'elle en prend la conscience la plus vive :

> Réminiscences les plus insignifiantes et les plus intangibles, incidents relatifs à la vie d'enfance ou aux années d'école, scènes de jeu, querelles enfantines, et les petits faits domestiques de son existence de jeune fille, tout cela se levait comme un essaim autour d'elle, se

[1] *Scenes of clerical Life, Janet's Repentance*, chap. 15 : « The drowning man, urged by the supreme agony, lives in an instant through all his happy and unhappy past : when the dark flood has fallen like a curtain, memory, in a single moment, sees the dram acted over again. And even in those earlier crises, which are but types of death — when we are cut off abruptly from the life we have known, when we can no longer expect to-morrow to resemble yesterday, and find ourselves by some sudden shock on the confines of the unknown — there is often the same sort of lightning-flash through the dark and unfrequented chambers of memory.

» When Janet sat down shivering in the door-stone, with the door shut upon her past life, and the future black and unshapen before her as the night, the scenes of her childhood, her youth and her painful womanhood, rushed back upon her consciousness, and made one picture with her present desolation. »

> mêlant aux souvenirs des événements plus graves de sa vie ultérieure... L'échafaud était un point de vue à partir duquel se révélait à Hester Prynne tout le chemin qu'elle avait suivi depuis les jours heureux de la première enfance [1].

Si l'échafaud — avec le cortège de sentiments qui l'accompagne, honte, effroi, désespoir — constitue le point de vue à partir duquel l'existence se révèle, c'est précisément parce que cette existence est mise en cause, et que sa mise en cause provoque une tension de l'être tout entier. Pour Hawthorne, comme pour George Eliot et Egger, celui qui se sent fondamentalement menacé ramasse toutes ses forces, et, dans cette concentration, se découvre solidaire de toute son existence. Or est-il besoin de dire que cette doctrine est radicalement contredite par Bergson, pour qui le facteur initial du phénomène d'hypermnésie, est le contraire d'une contraction et concentration, puisqu'il est une détente ?

De ce sentiment de détente, néanmoins, il n'est pour ainsi dire jamais fait mention avant Bergson. Ni les psychologues, ni les écrivains n'en ont vu, semble-t-il, l'importance. En voici les seuls exemples que j'aie pu trouver.

Le premier se rencontre dans les *Réminiscences littéraires* de De Quincey. A l'époque des guerres napoléoniennes, De Quincey et le poète Wordsworth habitaient dans une région reculée du Cumberland. Un jour, plus impatients que de coutume d'avoir des nouvelles, les deux amis se portent le long de la route à la rencontre du roulier qui devait apporter les journaux. La voiture se fait attendre. Wordsworth met l'oreille contre terre. Puis il se relève, et, à ce moment, De Quincey qui l'observe, voit son visage changer. Il en demande l'explication à son ami. Voici la réponse de Wordsworth :

> Depuis ma plus tendre enfance j'ai remarqué que si, en quelque circonstance que ce soit, l'attention se trouve fortement concentrée sur un acte d'observation soutenue ou d'attente prolongée, à supposer alors que tout à coup cet état intense de vigilance se relâche, en ce moment précis la vue de tout objet ou collection d'objets tombant sous le regard et susceptible de nous impressionner par sa beauté ou de nous inspirer quelque autre émotion, vient bouleverser le cœur avec une force insolite. Il y a un instant, j'avais appuyé l'oreille contre le sol, dans l'espoir d'entendre un bruit de roues... Au moment où je relevais la tête en signe de renonciation finale à mon espoir pour cette nuit, à ce moment même où les organes de l'attention se relâchaient

---

[1] *The Scarlet Letter*, Works, ed. Riverside Press, t. 5, p. 79 : « Reminiscences, the most trifling and immaterial passages of infancy and school-days, sports, childish quarrels, and the little domestic traits of her maiden years, came swarming back upon her, intermingled with recollections of whatever was gravest in her subsequent life... The scaffold of the pillori was a point of view that revealed to Hester Prynne the entire track along which she had been treading, since her happy infancy. »

tous ensemble de la tension où ils avaient été, l'étoile scintillante, suspendue dans le ciel au-dessus du noir contour des montagnes, frappa soudain mon regard et pénétra mes facultés avec un pathétique et un sens de l'infini qui ne m'eussent pas retenu en d'autres circonstances [1].

Déclaration merveilleuse du poète, où celui-ci préfigure, jusque dans les termes, la pensée du philosophe. Elle ne concerne pas cependant le thème du souvenir, mais seulement celui de la perception.

Voici le second exemple. L'on se souvient de l'Amiral Beaufort et de la lettre où il décrivait ses émotions de « noyé ». Or l'Amiral insiste sur le fait que sa vision panoramique avait été précédée par un moment de détente ou d'abandon :

> A partir du moment où tous mes efforts cessèrent — à cause, je suppose, de la suffocation totale que je subissais — un sentiment de calme, de la sérénité la plus parfaite, vint remplacer en moi le tumulte des sensations antécédentes. On aurait pu l'appeler de l'apathie, mais sûrement pas de la résignation, car me noyer ne me semblait plus alors un mal [2].

Certes, Bergson aurait été ravi s'il avait pu lire ce passage qui rentrait si bien dans ses vues. Il est probable, cependant, qu'il ne l'a pas lu, car Ribot qui était ici son informateur, n'avait pas cru bon de citer en son entier la lettre de l'Amiral. Il reste donc que Bergson n'a vraisemblablement trouvé dans aucun des livres qu'il a consultés, l'idée maîtresse de son interprétation du phénomène. C'est par un acte entièrement original de son esprit qu'il a lié l'apparition du souvenir total, non à une tension, à un raidissement, à une suractivité de l'âme, comme la plupart de ses prédécesseurs, mais, au contraire, à un relâchement de la tension habituelle de celle-ci.

[1] *Literary Reminiscences*, Boston, 1851, t. I, p. 308-309 : « I have remarked, from my earliest days, that, if under any circumstances, the attention is energetically braced up to an act of steady observation, or of steady expectation, then, if this intense condition of vigilance should suddenly relax, at that moment any beautiful, any impressive visual object, or collection of objects, falling upon the eye, is carried to the heart with a power not known under other circumstances. Just now my ear was placed upon the stretch, in order to catch any sound of wheels... At the very instant when I raised my head from the ground, in final abandonment of hope for this night, at the very instant when the organs of attention were all at once relaxing from their tension, the bright star hanging in the air above those outlines of massy blackness, fell suddenly upon my eye, and penetrated my capacity of apprehension with a pathos and a sense of the Infinite, that would not have arrested me under other circumstances. »

[2] « From the moment that all exertion ceased — which I imagine was the immediate consequence of complete suffocation — a calm feeling of the most perfect tranquillity superseded the previous tumultuous sensations — it might be called apathy, certainly not resignation, for drowning no longer appeared to be an evil. »

II

Maintenant que nous sommes mieux capables d'en apprécier l'originalité, revenons au texte de *Matière et mémoire.* L'explication que Bergson y propose du phénomène d'hypermnésie, repose entièrement sur l'idée qu'il est déterminé, non par une addition, un accroissement, l'apparition de quelque élément nouveau et positif que ce soit, mais, au contraire, par la diminution, voire la disparition ou l'absence de ce qui est habituellement présent et actif dans l'esprit. Et c'est pourtant cette déficience et absence, cet événement tout négatif, qui provoque le jaillissement dans l'esprit de la chose la plus positive qui soit, le souvenir total, c'est-à-dire la saisie du moi par lui-même.

Pour comprendre ce paradoxe essentiellement bergsonien, il faut se rappeler quelle est, pour Bergson, l'attitude habituelle de l'esprit. Cette attitude, Bergson n'a cessé de le répéter, c'est l'attention à la vie. Une conscience pratique, toujours active, toujours orientée vers l'avenir, s'applique à concentrer son effort sur ce qui transforme incessamment le présent en futur. Du passé elle ne saisit et n'accepte que ce qui peut l'aider à éclairer ce qui est et à préparer ce qui sera. Elle est comme une pointe mobile qui coïncide avec le présent et s'enfonce avec lui vers l'avenir. Etre attentif à la vie, c'est être ce point et cette pointe, maximum de concentration, mais minimum aussi d'espace, resserrement extrême de l'être dans « le petit cercle tracé autour de l'action présente »[1].

Etre attentif à la vie, c'est donc être attentif au présent, au futur, à l'action, à tout ce qui se découpe devant soi dans le champ prospectif, extraordinairement resserré, du regard ; mais c'est aussi, du même coup, bien que Bergson ne le dise pas dans ces termes, être *inattentif* à sa propre vie, si par sa propre vie il faut entendre l'immense champ rétrospectif où se conservent les souvenirs, et que Baudelaire appelait la profondeur de l'existence.

D'où l'image bergsonienne, si souvent reprise, de la pyramide ou du cône renversé, dont le sommet, nettement visible, lieu de l'action, s'insère dans l'avenir, et dont la base, infiniment évasée, lieu du passé et du souvenir, semble disparaître en arrière dans l'indistinction.

L'action ne supprime pas le passé, puisqu'elle l'utilise. Mais cette utilisation est un tri. La quasi-totalité du passé est une richesse inutile et ignorée. Tout ce qu'il y a d'ample et de profond en nous est refoulé au fond de nous et dérobé au regard.

[1] *Le Rêve, L'Energie spirituelle*, p. 103.

Tout se passe comme si l'acte essentiellement positif de notre vie, celui qui nous fait inventer l'avenir, était en même temps marqué de la négativité la plus grave ; puisqu'il force l'être à se priver de la connaissance de presque toute sa vie antérieure et à vivre ainsi dans la quasi totale ignorance de la réalité positive du moi lui-même.

Ainsi s'explique le paradoxe de la vision des mourants. Puisque c'est l'acte positif de l'attention à la vie qui dénie à l'esprit la conscience de la vastitude et de la richesse de la vie, il faut que ce soit le retournement de cet acte, le changement de cette positivité en négativité, qui permette à l'esprit de reprendre contact avec cette richesse et cette vastitude. La vision des mourants est l'exemple parfait de ce changement de pôle. Elle n'est rien de positif, elle est absence d'action, absence d'intérêt, inattention, négativité pure. Pour se souvenir — profondément, totalement — « il n'y aurait donc rien de positif à faire, mais simplement quelque chose à défaire » [1]. — « Avancer, dit encore Bergson, dans le sens tout négatif du relâchement. » [2]

Dans cette avance, qui est en réalité un recul, puisqu'il est un mouvement rétrograde de la pensée, il y a, comme dans la marche en avant, des zones plus proches et d'autres plus éloignées. Ainsi la distraction, la rêverie, le rêve sont comme les étapes successives d'un long glissement, où l'esprit s'abandonne, sans le sentiment d'une résistance opposée par aucun obstacle. C'est comme si, de lui-même, tout le passé, tout *son* passé, toute sa vie déjà accomplie, se portait à la rencontre de celui qui, ayant renoncé à agir, renonçait, du même coup, à interdire à son passé d'envahir son présent. Dans la certitude de mourir, quand l'homme se convainc qu'il est inutile de prêter encore attention à sa vie présente, il tombe dans un état équivalent à celui de la rêverie la plus profonde : « Un être humain qui *rêverait* son existence au lieu de la vivre... » Cet être humain, ce rêveur absolu, c'est le mourant. Désintéressé de toute action, soustrait à l'inhibition que constituaient pour lui les nécessités de la vie présente, il reprend sans effort possession de son passé et de son moi.

Cette reprise de possession est donc l'événement à la fois le plus inattendu et le plus naturel. Le plus naturel, puisque nos souvenirs ne sont jamais perdus, que contrairement à ce que croit Proust, ils nous entourent et ne cessent de vouloir envahir la conscience. Pour les posséder, nous n'avons rien à faire, rien qu'à nous laisser faire. C'est la chose la plus naturelle du monde que de se rappeler, que de tout se rappeler. Et pourtant c'est aussi la chose la plus inattendue, puisque en perdant tout et en nous perdant nous, nous gagnons tout

[1] *Lettre à William James*, 25 mars 1903.
[2] *L'Evolution créatrice*, p. 228.

et nous nous gagnons. Le visionnaire qui prend conscience de sa mort, reprend imprévisiblement possession de sa vie. Comme dans la phrase de l'Ecriture, qui tourmentait tellement Gide, celui qui perd sa vie est ici celui qui la reçoit de nouveau. Le temps retrouvé, le moi retrouvé sont pour Bergson l'effet direct d'un détachement, d'une renonciation. Par là sa pensée s'apparente à toutes les doctrines d'abnégation. Cette philosophie de l'action risque de se muer en son contraire, c'est-à-dire en une philosophie de la passivité, en une sorte de quiétisme.

Si la première démarche du sage, en effet, est de se connaître, rien n'est plus nécessaire, semble-t-il, que de « tourner le dos à l'action », puisque, loin d'être la sœur du rêve, l'action est le geste même par lequel la vérité se voile et que le visage authentique du moi devient inaccessible au regard.

Assurément tel n'est pas le bergsonisme. Il demeure, en dépit de tout, une doctrine d'action, et non d'inaction et d'abandon. Mais tel est assurément ce qu'on pourrait appeler la tentation du bergsonisme, la tendance que le philosophe veille sans cesse à contrebalancer par son contraire.

Cette tendance, si on l'isolait, si on la détachait arbitrairement de ce qui la compense et la corrige, on pourrait peut-être la résumer de la façon suivante : La vérité est dans la détente de l'esprit, elle est dans le rêve : « Le rêve, dit Bergson, est la vie mentale tout entière, moins l'effort de concentration. »[1] Les rêveurs, les artistes, les contemplatifs sont tous, plus ou moins, comme les mourants, des « visionnaires » désintéressés. Au lieu d'appliquer au monde et à eux-mêmes l'optique étroite de l'homme d'action, ils « perçoivent les choses (et leur âme) dans leur pureté originelle »[2] ; « ils entrent en communication immédiate avec les choses et avec eux-mêmes »[3]. Si nous étions comme eux, dit en substance Bergson, si nous devenions des êtres absolument désintéressés, « nous entendrions chanter au fond de nos âmes comme une musique quelquefois gaie, plus souvent plaintive, toujours originale, la mélodie ininterrompue de notre vie intérieure. »[4]

Admirable parole, la plus purement bergsonienne de toutes, puisqu'elle exprime ce qu'il y a de plus intime dans le bergsonisme, le thème de la durée pure. Or ce thème précisément apparaît chez Bergson dans la relation la plus étroite avec celui du désintéressement et du rêve. L'un conduit à l'autre. L'un pour exister ou pour se laisser percevoir, dépend de l'autre.

[1] *Le Rêve, l'Energie spirituelle*, p. 104.
[2] *Le Rire*, p. 158.
[3] *Id.*, p. 154.
[4] *Id.*

Relisons les lignes célèbres des *Données immédiates :*

> La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi *se laisse vivre*... En se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons, fondues pour ainsi dire ensemble, les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire que, si ces notes se succèdent, nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres, et que leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité ? [1]

Pour prolonger ce beau mouvement interrogatif de la phrase bergsonienne, ne pourrait-on pas dire aussi que l'être qui, au sens le plus rigoureux du terme, « se laisse vivre », c'est celui qui renonce à vivre, c'est le mourant ; et qu'ainsi le mourant est de tous les êtres celui qui est le mieux placé pour sentir ses états de conscience se fondre, se pénétrer, devenir comparables au déroulement ininterrompu de la mélodie ? Quand le mourant, comme le dit Bergson, voit « défiler devant lui, en peu de temps, tous les événements oubliés de son histoire, ... dans l'ordre même où ils s'étaient produits », ne faut-il pas comprendre que cet ordre successif est ici perçu à la façon des notes de la mélodie, c'est-à-dire de telle manière qu'ils s'entre-pénètrent et se fondent en se succédant ? L'être qui rêve, et, au plus haut degré, le visionnaire mourant « tient sous son regard, dit Bergson, la multitude infinie des détails de son histoire passée ». Or, cette multitude, pour parler le langage de Bergson, est-ce une multiplicité numérique, faite d'éléments simplement coexistants et projetés dans une sorte d'espace mental ; ou n'est-ce pas plutôt ce que Bergson, dès les *Données immédiates* [2], dès le compte rendu du livre de Guyau [3], appelait *multiplicité de pénétration ?*

Telle est maintenant la question qui se pose dans toute son ampleur : la vision des mourants est-elle une fusion indivise ou une pluralité de détails juxtaposés ? Or si nous nous rappelons les différents textes pré-bergsoniens que nous avons considérés, nous trouvons chez eux une réponse unanime. Pour les psychologues comme pour les poètes, pour les associationnistes comme pour les idéalistes romantiques, ce qui apparaît dans l'hypermnésie, c'est toujours une multiplicité nombrée. Ou bien la vision des mourants est décrite comme un dénombrement d'unités eidétiques qui se succèdent (et c'est l'interprétation de Winslow, de Maury, de Ribot) ; ou bien elle se présente comme un panorama, comme une multitude de détails étalés les uns à côté des autres (et c'est l'interprétation de De Quincey,

1 *Essai sur les données immédiates*, p. 76.

2 *Id.*, p. 66, 69, 91-92, 98.

3 Compte rendu de la *Genèse de l'idée de temps*, de M. Guyau : *Ecrits et paroles*, I, p. 81.

de Beaufort, de Schubert, de Derepas et de bien d'autres). Mais dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une multiplicité distincte, quantitative, toute différente de cette multiplicité qualitative, où s'entre-pénètrent les états de conscience, et, tout au long de laquelle, pour Bergson, passe de façon ininterrompue le courant de la vie intérieure.

Faut-il donc dire que, pour Bergson, la vision panoramique des mourants est le cas, en quelque sorte privilégié, de ceux qui, en voyant jaillir dans leur esprit le souvenir de la totalité des événements et des sentiments qui constituaient leur vie, en prennent spontanément conscience sous la forme d'« une multiplicité de fusion et de pénétration mutuelle » [1], synonyme de la pure durée ?

Si l'on se reportait tout de suite aux textes postérieurs de Bergson sur la vision panoramique, et, en particulier, à la *Perception du changement*, qui est de 1911, il n'y a pas à hésiter, il faudrait donner à cette question une réponse affirmative. Mais nous n'en sommes pas encore là. Nous en sommes à considérer le Bergson de 1896, le Bergson de *Matière et mémoire*. Or ce premier Bergson semble beaucoup plus hésitant que le Bergson ultérieur, le Bergson de 1911. Il parle assez vaguement d'« une multitude infinie des détails », sans spécifier s'il s'agit d'une multitude de pénétration ou d'une multitude de juxtaposition. D'autre part, dans toute une série de textes postérieurs à *Matière et mémoire*, mais antérieurs à La *Perception du changement*, Bergson semble laisser entendre que, contrairement à ce qu'il écrivait dans les *Données immédiates*, le désintéressement de l'action n'aboutit pas à l'intuition d'une continuité mélodique, mais, au contraire, au sentiment de la dispersion du détail.

Déjà ce thème, qui est celui de l'éparpillement, apparaît dans *Matière et mémoire*. L'on se souvient de la figure du cône renversé, par laquelle Bergson représente notre vie consciente. En la pointe ou sommet se trouvent concentrés notre activité sensori-motrice, notre attachement au présent et l'insertion de notre attention dans le futur. En la base AB, au contraire, se situe la totalité de notre passé. C'est elle qui se dévoile dans la vision des mourants. Or, dit Bergson, « nous tendons à nous éparpiller en AB à mesure que nous nous détachons davantage de notre état sensoriel et moteur pour vivre de la vie du rêve » [2].

[1] *Essai sur les données immédiates*, p. 124 ; cf. aussi *Durée et simultanéité*, p. 55 : « multiplicité sans divisibilité et succession sans séparation ».

[2] *Matière et mémoire*, p. 176-177. Plus tard, dans les *Deux Sources* (p. 230), Bergson rappellera qu'il avait traité précédemment de « la possibilité de suivre à la trace les dilatations successives de la mémoire, depuis le point où elle se resserre... jusqu'au point extrême où elle étale tout entier l'indestructible passé ». Et il ajoutera : « Nous disions métaphoriquement que nous allions ainsi du sommet à la base du cône. »

Tout détachement du présent, tout glissement dans le rêve tend à devenir un éparpillement de l'esprit. Ceci est confirmé par le passage d'une lettre adressée à William James et qui est datée du 25 mars 1903 : « « L'unité du moi » dont parlent les philosophes m'apparaît comme l'unité d'une pointe ou d'un sommet en lequel je me rétrécis... Pour passer de cette pointe de la conscience ou de ce sommet à la base, c'est-à-dire à un état où tous les souvenirs du passé seraient éparpillés et distincts, je sens bien qu'il y aurait à passer de l'état normal de concentration à un état de dispersion comme celui de certains rêves. »

Le rêve ne nous entraîne donc plus maintenant vers l'intuition de la continuité de l'existence, il présente celle-ci dans la dissociation et la dispersion des éléments qui la composent, de la même façon que lorsque nous cessons d'écouter avec attention un poème, nous devenons incapables de percevoir son unité indivise, les phrases, puis les mots, puis les syllabes se détachent, chaque son revient à son individualité [1].

« Laissons-nous aller, écrit ailleurs Bergson. Au lieu d'agir rêvons. Du même coup notre moi s'éparpille ; notre passé qui jusque-là se ramassait sur lui-même dans l'impulsion indivisible qu'il nous communiquait, se décompose en mille et mille souvenirs qui s'extériorisent les uns par rapport aux autres. Ils renoncent à s'entre-pénétrer à mesure qu'ils se figent davantage. Notre personnalité redescend ainsi dans la direction de l'espace. » [2]

Ce passé « décomposé en mille et mille souvenirs », n'est-ce pas, après tout, celui qu'à la base de lui-même, le mourant voit se déployer ? Ce que Bergson appelle « la multitude infinie des détails de sa vie passée » est une multitude dont chaque unité, dit-il, se manifeste en ce qu'elle a de particulier et même d'individuel. En d'autres termes, chacune montre « par où elle *diffère* des autres et non par où elle leur ressemble » [3]. Si tel est le cas, la vision des mourants est une entité dont les éléments ne peuvent se fondre les uns dans les autres. Ils ne peuvent donc apparaître que distincts, séparés et cependant alignés ensemble dans un espace où ils coexistent ; réalisant ainsi tous les caractères de la multiplicité numérique. Multiplicité numérique qui est le contraire même de l'élan indivisé où les mêmes éléments, mais fondus ensemble, avaient constitué la durée réelle et le vrai passé. De sorte que le rêveur ou le visionnaire qui revoit sa vie la revoit non telle qu'il l'a vécue, mais dans une infinité de fragments disséminés dans son champ de vision.

L'on comprend dès lors pourquoi tous ceux qui ont expérimenté la vision de leur existence antérieure, l'ont décrite, cette existence,

[1] Cf. l'*Evolution créatrice*, p. 228.
[2] *Id.*, p. 226.
[3] *Matière et mémoire*, p. 169.

non comme une durée, mais comme un panorama, une coextension, une juxtaposition d'éléments, c'est-à-dire un espace. C'est qu'ils voyaient réellement du temps transformé en espace.

Au lieu d'être, comme ils le supposaient, l'intuition d'une durée supérieure et quasi divine, la vision panoramique ne serait donc rien d'autre que la plus basse de toutes les formes du temps ; puisque ce serait du temps spatialisé, figé, du temps presque matérialisé : « L'intuition de notre durée, dit Bergson... nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut... Dans le premier cas [qui est celui de la durée la plus impure], nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée... A la limite serait le pur homogène, la pure *répétition* par laquelle nous définirions la matérialité. »[1]

Loin de nous conduire à l'intuition de la durée pure, ni même à la saisie de notre continuité existentielle, la mémoire du rêveur et du mourant aboutit à l'éparpillement de ce qu'elle restitue. Elle nous rend notre passé ; mais elle nous le rend en mille morceaux ; comme un collier de perles dont le donateur, au moment d'en faire le présent, romprait le fil.

III

La plupart des textes qui viennent d'être cités, appartiennent aux années 1889-1907, c'est-à-dire à la période qui se situe entre la publication des *Données immédiates* et celle de l'*Evolution créatrice*. Or, si nous avons bien compris ces textes, ils se disposent comme d'eux-mêmes en deux groupes opposés : l'un dans lequel le détachement de l'action aboutit à la conscience de la continuité mélodique de l'existence, l'autre dans lequel le même détachement conduit à l'inverse de cette continuité, c'est-à-dire à la juxtaposition d'éléments discontinus sur un fond d'espace homogène.

Comment expliquer cette contradiction ; d'autant plus qu'il est impossible de supposer qu'elle ait échappé à l'attention du philosophe, puisque c'est lui, le premier, qui a distingué entre la continuité de la vraie durée et l'alignement des états de conscience dans la fausse durée, c'est-à-dire l'espace ?

On peut inférer qu'il s'agit là d'une difficulté inhérente au fond même de la doctrine bergsonienne. Car, d'une part, cette doctrine exige que pour atteindre à la connaissance profonde de sa vie mentale, l'esprit relâche la tension qui d'ordinaire le confine dans le cercle exigu de son action. Il n'y a pas d'autre chemin pour parvenir à la

[1] *Introduction à la métaphysique, La Pensée et le Mouvant*, p. 237.

connaissance de soi. Mais d'autre part, ce relâchement, facteur de cconnaissance est aussi destructeur de connaissance, puisque toute pensée relâchée se mue aussitôt en une pensée éparpillée. L'esprit détendu, désarmé, incapable d'embrasser tout ce qu'il découvre, laisse échapper de toutes parts ce qui n'a de valeur que s'il est saisi dans sa vivante unité.

De même, il est facile et presque inévitable d'interpréter la vision panoramique de deux façons opposées : car ou bien le souvenir total qui en remplit les cadres, est intuitivement saisi comme un écho fidèle de la mélodie de l'existence, « phrase unique semée de virgules, mais nulle part coupée par des points » [1] ; ou bien il se représente, dans l'éparpillement de l'attention et la retombée de l'esprit, ainsi qu'une « masse de détails » [2] alignés les uns à côté des autres, de façon à former un équivalent spatial de la totalité fluide de l'existence. Tantôt cette vision est un panorama mouvant ; tantôt une durée figée. Ici, elle est une victoire de l'esprit, la saisie intuitive de l'esprit par lui-même ; là, elle est un échec et un travestissement du réel.

Il semble qu'entre ces deux interprétations Bergson ait hésité, penchant tantôt vers l'une et tantôt vers l'autre. Le texte de *Matière et mémoire* reste ambigu, curieusement indéfini, comme si Bergson ne se résolvait pas encore à faire un choix entre les deux solutions possibles. Une étude chronologique du thème du désintéressement chez le philosophe révélerait de la prudence, des réserves et comme une oscillation de la pensée.

Oscillation qui entraîne l'esprit tantôt dans la direction d'une réussite, et tantôt d'une défaite. Dans l'univers bergsonien il y a des rêves réussis et des visions manquées ; il y a des souvenirs dont le jaillissement retrouve le rythme et la force des perceptions anciennes ; et d'autres, dont le surgissement se divise, s'étale et se fige. Mais à mesure que la pensée bergsonienne acquiert plus de maturité, il semble qu'elle se rende plus nettement compte de la large proportion de déchets que comprend la voie facile du rêve. A mesure que cette pensée se précise, s'affermit et prend conscience de toutes ses implications et conséquences, elle s'affirme de plus en plus comme une doctrine d'action, et répudie plus explicitement tout signe de paresse ou de facilité mentale. « Parce que nous appelions l'attention sur la mobilité qui est au fond des choses, on a prétendu que nous encouragions je ne sais quel relâchement de l'esprit. » [3] Marcel Raymond, qui cite ce passage y distingue avec raison une pointe de mauvaise humeur [4]. C'est que le philosophe, à mesure qu'il avance en âge, est

[1] *L'Energie spirituelle*, p. 57.
[2] Cf. Entretien de Jean de la Harpe avec Bergson, *op. cit.*
[3] *La Pensée et le Mouvant*, p. 96.
[4] *Génies de France*, p. 225.

de moins en moins disposé à rien sacrifier du côté attentif et volontaire de la pensée. Pourtant il y aurait quelque injustice de sa part à renier l'autre côté, qui est précisément celui d'un certain relâchement de l'esprit.

Entre ces deux côtés, enfin, est-ce qu'aucune conciliation n'est possible ? Si, d'une part, pour échapper à l'éparpillement qui la menace, toute pensée doit nécessairement rester tendue, et si, d'autre part, pour échapper à la raideur et à la constriction, toute pensée doit non moins nécessairement se détendre, n'est-il pas possible de concevoir une pensée qui soit à la fois tendue et détendue, tendue quant à son intention de maintenir sous le regard, sans fléchir, l'ensemble de ce qu'elle pense, et détendue quant à l'objet habituel de cette pensée, qui est l'action immédiate ? Une pensée qui relâche ses liens avec le présent, sans relâcher cependant la force d'attention avec laquelle elle pense ce qu'elle pense, une pensée qui, comme le rêve, se détourne de la vie actuelle, mais qui, à la différence du rêve, persiste dans son rôle attentif de pensée : voilà peut-être la solution, puisqu'une telle pensée, se détendant sans s'éparpiller, accède au sentiment de la continuité de la vie intérieure, sans que par la lâcheté de l'esprit cette continuité soit métamorphosée en son contraire, la juxtaposition du détail.

Or il est certain que c'est à une solution de ce genre que Bergson s'est arrêté. Déjà en 1903, dans son *Introduction à la Métaphysique*, il l'avait formulée en termes généraux. Le philosophe, y affirmait-il en substance, n'est certes pas celui qui permet à sa pensée de se relâcher. Il est néanmoins celui qui, en la détournant de tout but pratique, en suspend la marche normale ; non pour la livrer à l'épanchement du rêve, mais pour « renverser le sens de l'opération par laquelle il pense habituellement » [1].

Mais c'est beaucoup plus tard, en 1911, dans sa conférence d'Oxford sur la *Perception du changement*, que Bergson a appliqué de la façon la plus précise cette théorie de la « conversion de l'attention » au thème de la vision panoramique des mourants. Il faut lire ici dans son entier le passage qui en traite. Il est absolument définitif, et, cette fois, sans la moindre ambiguité :

> Une attention à la vie qui serait suffisamment puissante, et suffisamment dégagée de tout intérêt pratique, embrasserait... dans un présent indivisé l'histoire passée tout entière de la personne consciente — non pas comme de l'instantané, non pas comme un ensemble de parties simultanées, mais comme du continuellement présent qui serait aussi du continuellement mouvant : telle, je le répète, la mélodie qu'on perçoit indivisible, et qui constitue d'un bout à l'autre, si l'on veut étendre le sens du mot, un perpétuel présent, quoique cette

[1] *Introduction à la Métaphysique*, *op. cit.*, p. 213-214.

perpétuité n'ait rien de commun avec l'immutabilité, ni cette indivisibilité avec l'instantanéité. Il s'agit d'un présent qui dure.

Ce n'est pas là une hypothèse. Il arrive, dans des cas exceptionnels, que l'attention renonce tout à coup à l'intérêt qu'elle prenait à la vie : aussitôt, comme par enchantement, le passé redevient présent. Chez des personnes qui voient surgir devant elles, à l'improviste, la menace d'une mort soudaine, chez l'alpiniste qui glisse au fond d'un précipice, chez des noyés et des pendus, il semble qu'une conversion brusque de l'attention puisse se produire — quelque chose comme un changement d'orientation de la conscience...

Ici point de glissement dans le rêve ni de fléchissement de l'attention. Celle-ci, renversée, invertie, prend possession d'un univers mental qui ne s'éparpille plus. Totale, vivante, mouvante, composée d'une multiplicité d'instants hétérogènes qui s'entre-pénètrent, l'existence se découvre dans son élan indivisible. Et le visionnaire bergsonien qui la contemple, ne contemple pas une coexistence d'éléments figés. Au lieu d'accéder à l'éternité ou de tomber dans la multiplicité numérique, il atteint ineffablement à l'intuition du mouvement qui constitue sa vie intérieure.

Georges Poulet.

LA SCIENCE
A LA RECHERCHE D'UNE CONSCIENCE

Hypocrites, vous savez reconnaître l'aspect du ciel et de la terre; comment ne reconnaissez-vous pas ce temps-ci ? (Luc 12 : 56.)

I. Le drame de la science moderne

Le 22 juin 1633, alors qu'il était âgé de 70 ans, Galilée, après avoir abjuré l'hérésie de la théorie héliocentrique du système solaire, était conduit par les autorités de l'Eglise dans une demi-captivité qu'il ne devait plus quitter jusqu'à sa mort. Depuis lors, notre civilisation moderne pense avoir fait des progrès : elle se targue bien souvent d'avoir donné aux savants la plus complète liberté dans leur recherche. Bien plus, elle considère la garantie de cette liberté comme une de ses plus nobles conquêtes sur l'obscurantisme du moyen âge. Aux Etats-Unis notamment, les livres d'histoire soulignent tout ce que la fin tragique de Galilée a de révoltant pour les Américains, eux qui ont inscrit la garantie de la liberté de pensée jusque dans leur Constitution.

Et pourtant, en mai 1954, après des années d'enquêtes, le gouvernement des Etats-Unis jetait le discrédit sur Robert Oppenheimer, le père de la bombe atomique, en le destituant de manière infamante de ses fonctions à la Commission de l'énergie atomique. Principal motif invoqué : le refus de collaborer à la construction de la bombe à hydrogène !

Si j'ai choisi le cas d'Oppenheimer plutôt que celui de Léopold Infeld, de Lyssenko ou de James Franck, c'est pour bien montrer que les conflits opposant les savants à leur gouvernement ne sont pas des accidents liés à tel ou tel régime politique, mais qu'ils constituent un phénomène général, caractéristique de cette seconde partie du XX[e] siècle.

Le plus révélateur de ces conflits nous est certainement offert par le drame qui, de 1939 à nos jours, s'est joué et se joue entre les gouvernements d'une part et les savants atomistes d'autre part.

On sait qu'à la fin de l'année 1938, à la suite de travaux menés en Italie, en Allemagne, en France et en Angleterre, les physiciens allemands Hahn et Strassmann découvraient le phénomène de la fission de l'uranium. La nouvelle de cette découverte n'était pas encore répandue qu'aucun doute ne subsistait pour les quelque 200 spécialistes capables d'en apprécier alors l'importance : une source nouvelle d'énergie était mise à la disposition de l'homme, et cette énergie pourrait être utilisée tant pour des bombes d'une puissance formidable que pour des centrales dispensatrices d'énergies incommensurables.

Aussi dès le début de 1939, la première réaction des physiciens atomistes fut-elle de s'entendre pour tenir cachées à leur gouvernement les conséquences de cette terrifiante découverte. Malheureusement le monde était à ce moment divisé en deux camps : les savants atomistes d'Allemagne, notamment, se trouvaient cruellement atteints : un rideau de fer séparait ceux qui avaient dû ou qui avaient voulu fuir le régime nazi, de ceux qui, sans soutenir forcément ce régime, n'avaient pu se résoudre à quitter leur patrie. C'est la raison pour laquelle il fut impossible en ces mois dramatiques de parvenir à une entente au sein de la grande famille des atomistes, malgré les efforts de l'Allemand Heisenberg et de l'Italien Fermi, tous deux en Amérique pendant l'été de 1939. Et la guerre commença, qui plongea les savants divisés dans la plus dure des perplexités : fallait-il informer les gouvernements de cette nouvelle puissance, qui assurerait au premier qui saurait l'exploiter militairement une arme si effrayante que la victoire finale ne saurait lui échapper ?

En Allemagne toutefois, le gouvernement fut immédiatement informé par une minorité de savants appartenant au parti nazi. Une commission fut créée, chargée d'étudier à la fois la construction d'une bombe et celle d'une centrale d'énergie. Mais fort heureusement sensible aux arguments de savants comme Heisenberg et von Weiszäcker qui présentèrent la bombe atomique comme irréalisable en temps utile, le gouvernement fut persuadé de renoncer à sa fabrication. Les nazis préférèrent consacrer leurs efforts à la construction d'un moteur atomique, confiants qu'ils étaient en l'efficacité de leurs armes conventionnelles pour remporter la victoire. Le danger d'une guerre atomique se trouvait donc écarté en Europe, d'autant plus que le gouvernement soviétique n'avait pas attaché beaucoup d'importance à la découverte de Hahn et de Strassmann.

C'est aux Etats-Unis qu'allait se jouer l'acte décisif du drame : là, des savants atomistes exilés d'Europe avaient rapidement noué avec leurs collègues américains d'étroits contacts au cours desquels ils n'avaient pas manqué de leur faire partager l'angoisse qui les rongeait : « Les nazis, pensaient-ils, vont construire la bombe atomique et gagneront la guerre à coup sûr. » En effet, conséquence de la

séparation que la bêtise politique de ce temps avait établie entre les savants, les émigrés d'Amérique ne surent jamais que beaucoup plus tard, après la capitulation du troisième Reich le 7 mai 1945, la détermination de leurs collègues allemands de ne pas tenter la construction d'une bombe atomique. Cela malgré les efforts de Heisenberg qui, jusqu'en 1941, s'efforça d'informer son maître Niels Bohr de ce qui se passait en Allemagne. Aussi, dès l'été 1939, les atomistes américains n'eurent-ils de repos qu'après avoir persuadé le gouvernement des Etats-Unis d'entreprendre la construction et d'une pile et d'une bombe atomiques. Cela ne fut pas chose facile : il fallut d'abord patienter de nombreux mois et, en désespoir de cause, recourir à Einstein lui-même pour alarmer le président des Etats-Unis ; puis engager une série de luttes opiniâtres contre l'inertie des autorités afin d'obtenir, pas moins de deux ans plus tard, la mise en place du fameux projet Manhattan. Alors, enfin, les événements se précipitèrent :

Le 2 décembre 1942, le premier réacteur atomique démarrait à Chicago ; le 16 juillet 1945, à cinq heures trente du matin, le général Groves, chef militaire en charge de la bombe, déclenchait la première explosion atomique dans un désert près de Los Alamos, bien nommé *Jornada del Muerto* (le pèlerinage de la mort).

C'est alors que la plupart des atomistes américains retombèrent dans une angoisse plus profonde encore que la première. Remis de la griserie du succès, ils comprirent que la raison n'existait plus, qui les avait poussés à construire la bombe : en juillet 1945, l'Allemagne avait capitulé depuis deux mois ; plus de risque de voir des bombes atomiques larguées par les nazis ! Malheureusement, il était trop tard : la bombe atomique n'était plus entre les mains des savants, mais dans celles des généraux et des politiques des Etats-Unis.

Or, ces derniers faisaient toujours la guerre au Japon, lequel, sans illusion sur sa très prochaine défaite, cherchait à négocier une paix qui — les historiens semblent d'accord sur ce point — aurait pu intervenir à la fin de juillet 1945 déjà. Malheureusement c'était l'époque barbare où la victoire ne pouvait être remportée que par capitulation sans conditions. D'autre part, en possession de l'arme nouvelle, le gouvernement américain ne pouvait pas manquer cette occasion de finir la guerre en éblouissant le monde et surtout l'Union soviétique : la guerre froide avait commencé que l'autre n'était pas même terminée ! Effrayés, quelques savants atomistes conduits par James Franck, tentèrent vainement d'empêcher l'emploi de la bombe contre le Japon par l'envoi d'un memorandum (aujourd'hui célèbre sous le nom de Rapport Franck) adressé au secrétaire d'Etat à la guerre. Rien n'y fit. En fait, ce haut fonctionnaire soumit bien le rapport aux quatre savants de sa commission scientifique spéciale.

Mais, mal renseignés, partagés, pris de court, Fermi, Compton, Oppenheimer et Lawrence ne purent ou ne surent s'opposer à l'emploi de la bombe...

La péripétie, le monde entier en a sursauté : c'est l'explosion atomique sur Hiroshima le 6 août, et celle sur Nagasaki le 8 août 1945... La course aux armements nucléaires était engagée, qui devait conduire à la construction des superbombes tristement célèbres ainsi qu'au gigantesque enregimentement pour la guerre de multitudes de savants de toutes les nations... Brutalement, l'âge d'or de la science prenait fin dans le fracas d'explosions cataclysmiques exterminant par dizaines de milliers hommes, femmes et enfants, lui dont les premiers instants avaient été bercés par les paisibles échos des hymnes grégoriens dans la cathédrale de Pise, un jour que le jeune Galilée avait eu l'attention distraite par le balancement régulier de la suspension d'un lustre sacré.

Etait-ce bien la Science qui précipitait ainsi l'Humanité à la catastrophe ? Cette Science qui, à peine un siècle auparavant, portée par le mythe du progrès qu'elle avait enfanté, voulait donner le paradis aux hommes ? Leur apporterait-elle maintenant le feu de l'enfer ? Consternés par ce renversement dramatique, nombreux sont ceux qui de nos jours, voudraient savoir : est-il possible d'arrêter cette absurde course aux abîmes ? Un regard sur l'histoire de la science et des savants devrait permettre de discerner les éléments d'une réponse. Efforçons-nous de les saisir.

II. Le développement de la Science et l'évolution de la situation du savant

Au sens où nous l'entendons aujourd'hui, la Science est née à la fin du XVI[e] siècle, avec Galilée. Si brillantes, si vivantes, si riches en techniques qu'aient été les civilisations de l'ancienne Egypte, de la Chine des grands empereurs et du monde gréco-romain, elles ne virent que des embryons de connaissance scientifique. Diverses explications ont été fournies de ce qui peut paraître à ce jour un paradoxe. La plus satisfaisante me semble celle-ci : la méthode scientifique, faite d'observation scrupuleuse, de spéculation désintéressée et de soumission totale aux faits d'expérience, demande à celui qui veut l'appliquer efficacement certaine confiance fondamentale en la Nature, certains dons d'honnêteté, d'autocritique et d'humilité, qualités dont il n'est certes plus possible aujourd'hui d'exagérer la valeur morale, mais qui pouvaient naturellement surgir dans une société comme celle de la Renaissance, bien plus marquée par la foi

chrétienne que la nôtre. L'histoire de Galilée dans la cathédrale de Pise, qui distrait son attention du service divin pour jeter les fondements de l'observation scientifique, revêt soudain, nouveau mythe de Prométhée, une signification profonde : la Science prise absolument est une manière de déviation ou d'hérésie du Christianisme ! En fait, les épigones les plus marquants de Galilée, je pense à Descartes, Pascal, Newton et Leibniz, furent tous comme lui des chrétiens convaincus ! C'est d'ailleurs sous l'impulsion donnée par ces grands maîtres que la Science ne tarda pas à quitter l'enfance pour l'âge de raison. Prenant progressivement conscience de ses moyens, elle passa durant le XIX[e] siècle par la crise d'indépendance propre à l'adolescence : c'est ouvertement qu'elle se révolta contre le christianisme qui lui avait donné naissance, pour tenter même de prendre sa place : ne voyait-on pas alors de grands esprits comme Ostwald et Boltzmann discuter gravement de *l'équation du bonheur* et de la manière dont énergies potentielle et cinétique devaient y figurer ! Pour beaucoup d'hommes de la fin du siècle passé et du début du nôtre, la science avait remplacé la religion traditionnelle. Aux vérités d'Evangile qu'il faut accepter comme un don de Dieu, ces hommes avaient préféré les certitudes de la Science que leur raison arrachait à la nature !

Le courage et la noblesse de cette attitude — il faut du courage pour aller contre la tradition et de la noblesse pour renoncer à une certaine paix intérieure — ne sauraient cacher l'orgueil intellectuel qui lui sert de fondement. Car le sentiment de construire soi-même ses certitudes satisfait bien l'envie de domination intellectuelle qui hante la raison comme le cœur de l'homme.

Il est vrai que maintes fois le savant matérialiste croit en une objectivité absolue de la Science, selon laquelle les faits et les lois qui la constituent ne dépendent pas de lui, mais coïncident avec ce qu'il appelle la *réalité objective*, sans lien avec l'observateur. Or, les derniers développements de la Science, et notamment de la Physique, ont montré que l'observateur ne se contente pas seulement de *découvrir* la réalité, mais qu'il la *construit* aussi. Et toute tentative *scientifique* visant à prouver l'objectivité absolue de la Science ne pourrait que tourner dans un cercle vicieux : pour être recevable, la preuve elle-même devrait avoir ce caractère d'objectivité absolue qu'elle veut démontrer ! Au reste, peu importe à l'homme qui a mis sa confiance en la Science : il s'agit pour lui d'un acte de foi aussi valable que celui du chrétien, encore qu'il soit souvent inconscient ou inavoué...

C'est ainsi qu'il y a une cinquantaine d'années, la Science apparaissait à beaucoup comme la seule religion digne d'être reçue par un homme raisonnable. Aujourd'hui, avec le retard d'une génération,

l'homme de la rue a suivi, complètement ébloui par la série impressionnante des succès remportés par la Science. Considérons plutôt :

Les grandes réalisations de la technique ont permis à l'homme de se libérer progressivement d'une multitude de contraintes, dont la moindre n'est certes pas de travailler à la sueur de son front pour sa subsistance ! La semaine des 40 heures est devenue réalité dans tout un groupe de pays matériellement développés : la vie confortable n'y est plus l'apanage d'une minorité oisive, mais devient la part des travailleurs en très grand nombre. L'espace et le temps sont conquis : à peine un jour pour faire le tour du monde et déjà la Lune fait figure de terre promise aux audacieux : à New York, on loue ses places pour le premier voyage et la spéculation sur les terrains de notre satellite a commencé ! La domestication de l'énergie nucléaire ouvre des perspectives immenses à l'aménagement des pays sous-développés ; jointe à l'exploitation aujourd'hui amorcée de l'énergie solaire, elle nous garantit l'abondance matérielle pour des temps illimités. La médecine, bien qu'impuissante encore à prolonger la durée maximale de la vie humaine, en a doublé la valeur moyenne en moins d'un siècle, tandis que par l'opération et le médicament, elle a considérablement réduit la souffrance du corps. D'un point de vue plus élevé enfin, la science a supprimé — du moins beaucoup le pensent — peur et superstition : en apportant les descriptions naturelles de phénomènes autrefois terrifiants de puissance et de mystère, elle les a du même coup dépouillés de leur emprise sur l'imagination.

Ainsi donc, malgré la psychose atomique, l'homme de la rue est, aujourd'hui encore, prêt à s'associer au salut que dans la préface de son beau livre sur les atomes, Jean Perrin lançait en 1935 à « l'émouvante et prodigieuse épopée des hommes, créatures éphémères auxquelles le destin vaincu semble enfin permettre un espoir sans limite ».

Or, et c'est ici que commence le drame que nous vivons, ce bel optimisme de l'homme de la rue, encore entretenu par les magazines à grand tirage, ne correspond plus du tout aux idées de la plupart des savants d'aujourd'hui, même des plus matérialistes d'entre eux : écoutons le biologiste Jean Rostand, dans un de ses récents ouvrages *Ce que je crois*, livrer cette confession : « Que l'insatisfaction de l'esprit soit notre lot, qu'il faille nous résigner à vivre et à mourir dans l'anxiété et dans le noir, telle est une de mes certitudes. »

Et voici, tiré de *la Profession de foi d'un homme libre*, du mathématicien philosophe Bertrand Russell, cet aveu aux résonances singulièrement matérialistes : « Que l'homme soit le résultat de causes ignorant totalement ce qu'elles allaient produire, que l'origine de l'homme, son développement, ses espoirs et ses craintes, ses affections et ses

croyances ne soient que le résultat d'arrangements d'atomes dus au hasard ; que ni la passion, ni l'héroïsme, ni la puissance de la pensée ni celle des sentiments ne puissent prolonger quelque chose de la vie au-delà du tombeau ; que toutes les peines des hommes à travers les âges, que tous les dévouements, toutes les inspirations, toutes les plus brillantes acquisitions du génie de l'homme ; que tout cela soit voué à la disparition totale dans la fin catastrophique du système solaire, et que le vaste monument des accomplissements de la race humaine s'évanouisse finalement dans les ruines de l'univers ! Ce sont là des affirmations que l'on discute peut-être encore, c'est vrai, mais elles sont tout de même si certaines qu'une philosophie qui les refuserait ne pourrait espérer se voir prise au sérieux. Car c'est seulement sur ces sombres perspectives, c'est seulement sur les solides fondements du stoïque désespoir qu'elles engendrent, que nous pouvons sans fraude bâtir un refuge à notre âme ! »

Il paraît hautement significatif que ces savants, qui ont délibérément refusé une aide quelconque à la religion chrétienne, et qui ont enseigné à leurs disciples ce refus comme étant la seule attitude possible, il paraît hautement significatif que ces savants soient acculés malgré eux à un pessimisme aussi radical. Car ce pessimisme est une preuve tragique — comment le désespoir de ces hommes ne nous toucherait-il pas ? — non seulement de l'impuissance de la Science à venir au secours de l'homme jusque dans le monde de sa conscience, mais aussi de l'isolement profond dans lequel se trouve à cause d'elle plongé le savant matérialiste : ne voit-on pas ce dernier voguer comme à la dérive au gré des modes et des variations de cette Science en laquelle il met toute sa confiance, parce que, ô paradoxe, il la croit seule capable de donner les fermes certitudes, celles de la Raison !

Heureusement, tous les savants d'aujourd'hui ne partagent pas le pessimisme du matérialiste. Néanmoins la plus grande partie d'entre eux souffrent, consciemment ou non, du même isolement : dans son activité professionnelle, le savant utilise toujours davantage le langage spécialisé de l'expert, inaccessible non seulement à sa famille et à ses amis, mais à la plupart de ses collègues ! Je ne vois pas, tout au long de l'histoire de l'humanité, plus frappant et plus fidèle exemple de tour de Babel qu'une assemblée d'experts scientifiques de spécialités différentes ! Comme les bâtisseurs confondus par Yahvé, les savants commencèrent par croire à l'universalité de leur langage et comme les hommes du pays de Shinéar, ils voulurent et veulent encore s'en servir pour forcer le Ciel !

Pessimisme fondamental et isolement intellectuel : telle est la situation de la majorité des savants au moment de la grande révolution technique qu'ils ont provoquée et dont nous vivons les premiers instants. Faut-il s'étonner alors s'ils ne peuvent toujours assumer les

responsabilités immenses que cette révolution fait fondre sur eux ? Car c'est précisément l'activité scientifique du savant qui, par le pessimisme et l'isolement qu'elle entraîne pour lui, le rend progressivement incapable d'affronter les situations nouvelles dans lesquelles le développement de la science et de la technique le place. A cet égard une déclaration d'Oppenheimer est révélatrice. Questionné sur les sentiments qu'il avait éprouvés lors de la construction de la bombe atomique, il aurait dit à peu près ceci : « En face d'un projet qui laisse entrevoir quelque jouissance intellectuelle *(technically sweet)*, le savant ne se domine pas : il s'en empare pour le réaliser. C'est seulement plus tard, dans l'euphorique griserie du succès, que surgissent les problèmes posés par l'utilisation. Parmi tous ceux qui ont travaillé avec moi, je ne pense pas que personne se soit opposé à la fabrication de la bombe atomique. Quand elle a été là, seulement alors nous nous sommes mis à discuter de ce qu'on allait en faire. »

Ainsi, au moment précis où la Science arrive à l'âge des responsabilités majeures, elle a comme perdu sa conscience. Ce sont les raisons de cette situation paradoxale et nouvelle qu'il faut maintenant examiner de plus près.

III. La condition dramatique de la Science contemporaine : éclatement et abatardissement

Quelqu'un s'est-il jamais demandé quel serait l'effarement, l'effroi peut-être, d'un habitant d'une de nos bonnes cités suisses du XVIIIe siècle, s'il était soudain replongé dans sa ville, mais de nos jours et à l'heure où la circulation est à sa pointe ? Il y a certes dix à parier contre un que ce fidèle confédéré des XIII Cantons ne retrouverait pas grand-chose, peut-être pas le chemin de son église, ni même celui de l'auberge communale ! Eh bien, la surprise et le dépaysement d'un Isaac Newton ou d'un André-Marie Ampère ne seraient pas moindres s'ils étaient soudainement conduits dans un laboratoire de physique moderne, qu'il s'agisse d'un centre de recherches nucléaires comme le CERN à Genève ou d'un simple laboratoire universitaire décemment équipé.

La Science a subi depuis un siècle une série de transformations si profondes qu'elle en est devenue méconnaissable. Au savant, au chercheur isolé dans le silence du cabinet de travail, ont succédé d'une part un administrateur comparable au directeur d'usine, et d'autre part tout un groupe de chercheurs penchés sur leurs problèmes. De leur collaboration étroite dépend en premier lieu le succès de la recherche scientifique. On a dit de Rutherford, le briseur d'atome du début de ce siècle, qu'il avait été le dernier physicien capable de

contrôler personnellement, jusque dans le moindre détail, l'ensemble de tous les appareils nécessaires à la réalisation d'une recherche. De nos jours, entre celui qui a conçu l'expérience et celui qui la vérifie au laboratoire, se trouve le plus souvent toute une chaîne de machines et de cerveaux, vifs ou électroniques, en lesquels il faut bien savoir se confier !

A cette extension souvent démesurée de l'instrumentation de la recherche correspond, cela va de soi, une augmentation parallèle des moyens financiers nécessaires à cette recherche. Prenons un exemple : il y a une cinquantaine d'années, un laboratoire scientifique universitaire de moyenne importance comptait à côté de son directeur un ou deux collaborateurs, et son budget annuel ne devait guère dépasser quelques milliers de francs. Aujourd'hui ce même laboratoire, dans des conditions normales, occupe une vingtaine de chercheurs et de techniciens ; s'il veut valablement participer à la recherche, c'est avec des dépenses annuelles d'une centaine de mille francs qu'il doit compter !

Mais ce n'est pas tout : ces recherches, sans cesse croissantes en nombre et en ampleur, il faut les publier, car la publication est un devoir pour le chercheur : c'est par ce seul moyen qu'il peut soumettre résultats et opinions au contrôle nécessaire de ses collègues. Aussi voit-on de nos jours le nombre et le volume des revues scientifiques augmenter de façon prodigieuse. A la seule Conférence de Genève de l'an passé sur l'utilisation pacifique de l'énergie atomique, pas moins de 2000 mémoires ont été soumis dont la publication a demandé une trentaine de volumes de chacun 600 pages environ !

Pour caractériser exactement cet accroissement fantastique de la recherche scientifique à notre époque, les mathématiciens disent qu'il est *fonction exponentielle du temps*. Cette notion de croissance exponentielle est très ancienne : elle apparaît pour une des premières fois dans une vieille légende hindoue : celle du sage qui avait demandé pour paiement de ses peines autant de grains de blé qu'on en peut dénombrer avec un échiquier, à raison de 1 pour la première case, de 2 pour la seconde, 4 pour la 3e et ainsi de suite jusqu'à la 64e case, doublant chaque fois le nombre de grains en passant d'une case à la suivante : on sait la confusion du roi qui avait accepté le marché : quelques centaines de grains au bout de la première rangée ; un fond de sac de blé au bout de la deuxième, un millier de sacs après la quatrième, ce sont finalement 3000 milliards de sacs de blé qu'il aurait dû donner à la dernière case : plus de 100 fois la dernière récolte annuelle mondiale de blé, et probablement plus de céréales qu'on en a jamais récolté sur la terre depuis Adam et Eve !

Malgré l'enthousiasme qu'il suscite chez beaucoup, l'accroissement de la recherche scientifique a quelque chose d'alarmant, non pas

tellement par le fardeau toujours plus lourd qu'il constitue pour la société — celle-ci, on nous l'affirme, en recevra la contrepartie dans un niveau de vie matérielle toujours plus élevé — mais surtout parce qu'il lui correspond, à cet accroissement, une décroissance simultanée de l'importance du savant, individu générateur d'idées nouvelles. Ecrasée déjà sous le poids des milliards de francs engagés pour elle, la recherche scientifique ne commence-t-elle pas de s'abâtardir dans l'effort démesuré et inévitablement dispersé de milliers de cerveaux qui se donnent à elle ? Ainsi, à son tour, la science fait l'expérience de ce qu'Ortega y Gasset appelait «le poids du nombre». Certes, à la majorité de nos contemporains, ce développement fabuleux apparaît comme une nécessité : seule l'existence de contrées sous-développées, étreintes par la faim, obligerait déjà des pays privilégiés comme le nôtre à mettre toujours davantage de savants, de techniciens et de machines à disposition de l'humanité. Mais il y a plus : un peu partout les besoins des peuples en énergie augmentent aussi de façon exponentielle par rapport au temps, et c'est de la même manière enfin que croît actuellement la population du globe, laquelle a doublé ce dernier siècle.

Une autre menace d'abâtardissement plane sur la recherche scientifique : elle provient, celle-là, de l'influence croissante prise par des organisations extra-scientifiques sur le développement même de la Science. Jusqu'au début du siècle, l'évolution de la recherche scientifique s'est vue principalement commandée par les seules découvertes des savants. Pratiquement ceux-ci ne subissaient aucune influence, sinon celles de leurs devanciers, de leurs confrères, ou de quelque mécène, *rara avis*...

De nos jours, la situation est bien différente, et cela a commencé avec les guerres mondiales. Jamais l'aviation et l'aérodynamique, jamais l'électromagnétisme et la technique du radar n'auraient connu de si rapides développements, si les Etats en guerre n'avaient puissamment stimulé savants, ingénieurs et techniciens. Et bien sûr, tout ce que l'on range aujourd'hui sous le nom d'*énergie atomique* doit sa fulgurante poussée à l'aide souvent démesurée que les gouvernements ont accordée et accordent encore aux recherches nucléaires. On voit ainsi de nos jours certains domaines de la science jouissant de la faveur des gouvernements prendre une importance énorme aux dépens d'autres, simplement parce que des applications pacifiques ou militaires leur donnent la primauté. Ailleurs, au lieu de favoriser le développement de la Science, des Etats l'ont récemment entravé, soit par l'imposition du secret, soit, ce qui est pis encore, en supprimant les contacts entre chercheurs de pays ennemis ou d'obédiences politiques opposées. Cette nouvelle immixtion des gouvernements dans la vie des savants devient de nos jours inquiétante. Qui dira les

obstacles et les délais ainsi apportés aux solutions des grands problèmes de notre temps ? On ne saurait ici souligner trop les conséquences incalculables de ce dirigisme à double action dans l'éthique même de la Science... Ne sont-elles pas déjà visibles, les perspectives de son asservissement progressif à la technique d'abord, à la politique ensuite ?

Quant aux conditions de travail du savant lui-même, elles ont subi une évolution parallèle à celle de la Science.

L'indépendance du chercheur est menacée de plusieurs points à la fois : de l'extérieur d'abord. Comme les gouvernements ont un besoin croissant de savants, ceux-ci sont peu à peu pris en charge par l'Etat : c'est notamment le cas en Russie soviétique et aux Etats-Unis. Et déjà, dans ces pays, le vieux dicton « qui paye commande » connaît des confirmations souvent dramatiques (le cas d'Oppenheimer n'est qu'un exemple). Admettrons-nous qu'un homme de science se voie refuser la possibilité de poursuivre ses recherches en raison de la tournure prise par celles-là ou, ce qui serait pis, en raison de son attitude politique ? Cela s'est déjà passé en Amérique et en Russie !

Toutefois, ce n'est peut-être pas dans ce fonctionnariat que réside la plus grande menace : nous devons faire confiance au réalisme des hommes d'Etat qui découvriront vite que l'indépendance totale du savant est une condition *sine qua non* de l'originalité et de l'efficacité de la recherche. Non, c'est de l'intérieur que l'indépendance du savant pourrait être le plus menacée : notre société est tellement imbue du dogme de la réussite que, de plus en plus, la valeur d'un savant se mesure à son « rendement », c'est-à-dire à sa productivité. Or les qualités d'un travail scientifique ne peuvent être valablement estimées que par une minorité d'experts, si bien que le seul critère à disposition de l'autorité non initiée reste celui de la quantité... le nombre de pages et la multiplicité des mémoires. De là cette pression non seulement matérielle mais aussi morale exercée par le bailleur de fonds sur le savant, pression qui entraîne parfois ce dernier à publier coûte que coûte. Je sais bien qu'il va de ce type de contrainte comme de certains médicaments : à l'occasion, une faible dose stimule ; mais une action massive et continue empoisonne.

Or, si dans notre pays une pression de ce genre est encore assez rare pour rester salutaire, ce n'est plus le cas dans les grands Etats qui mènent le monde : là des savants connaissent injustement les affres d'un *struggle for life* débilitant pour la recherche. Et pourtant, cette pression morale ne connaît pas de justification : pas plus dans le domaine des sciences que dans celui des arts, la quantité ne saurait remplacer la qualité ! Qu'il est loin le temps d'un Newton, qui pouvait attendre 15 ans avant que de publier sa théorie de la gravitation universelle, jusqu'à ce que soit éliminée une divergence de 10 % entre

l'expérience et les prévisions de ses calculs ! Cette atteinte à l'indépendance du savant ne constitue d'ailleurs qu'un des aspects de la détérioration de la situation privilégiée qu'il occupait jusqu'à nos jours. En effet, les répercussions parfois dramatiques de sa recherche sur la vie de ses semblables le placent pour la première fois en face de ses responsabilités morales qu'il n'avait pas prévues et que rien ne le préparait à assumer : la collaboration à la fabrication d'armes monstrueuses, la participation à l'étude de projets rémunérateurs mais lourds de menaces encore obscures pour l'humanité posent des problèmes de conscience nouveaux au savant. Lui qui naguère, dans sa profession, avait cru pouvoir fuir les responsabilités pratiques de la vie quotidienne pour les sereines beautés de la recherche pure, le voici brusquement rejeté dans une réalité combien plus sombre et plus terrible, car elle lui demande maintenant des comptes ! D'où cet insolite sentiment de culpabilité éprouvé de nos jours par beaucoup de savants, sentiment qui les pousse soit à l'abandon de leur métier, soit à une intervention directe dans la vie politique, dans l'espoir de remédier à une situation dont ils se découvrent trop tard les responsables. C'est ainsi que l'on voit manifestes et pétitions de savants se multiplier partout dans le monde et Sir Bertrand Russell lui-même abandonner momentanément son pessimisme olympien pour s'écrier : « Le devoir suprême et le plus urgent de tous ceux qui ont encore en eux quelques vestiges de pensée lucide et de sentiment d'humanité, c'est de consacrer toutes leurs forces à réveiller les peuples et leurs gouvernements ! »

La recherche scientifique est un phénomène social dont l'échelle a brusquement changé. Or si, comme l'affirmait Charles-Eugène Guye, c'est l'échelle qui crée le phénomène, il n'est pas surprenant que la Science et les savants d'aujourd'hui soient dans une situation critique : sous le poids de la politique et du nombre, la science se trouve menacée d'éclatement et d'abâtardissement. Guetté par le fonctionnariat, inhibé de complexes nouveaux, le savant se sent sollicité à déserter sa vocation. Y a-t-il un remède à cette menaçante confusion ?

IV. Une issue possible : le renouvellement de la vocation du savant par la foi en Jésus-Christ

Quand en 1946, peu avant sa mort, le romancier Herbert George Wells assista à l'effondrement de sa foi dans le progrès scientifique, il annonça que l'homme était parvenu aux termes de ses possibilités et qu'il était fatalement destiné à une chute prochaine. Nombreux sont ceux qui, parmi les savants, pensent de même mais n'osent le dire tout haut.

Cette conclusion désabusée n'est-elle pas la suite logique des déclarations pessimistes de Jean Rostand et de Bertrand Russell que je rappelais au début de cet exposé ? Avec ceci de nouveau qu'il ne s'agit plus maintenant de considérations désabusées sur la fin de toutes choses, mais de prophéties très précises sur l'avenir immédiat de notre société.

Il y a dans cet aveu d'impuissance et de désespoir, commun à de nombreux savants matérialistes et à beaucoup d'hommes de ce siècle, la sinistre résonance du « Dieu est mort » des existentialistes. Seulement, c'est leur dieu qui est mort : le dieu de la Science, ce mythe du progrès, qui s'est comme désintégré dans l'explosion de la bombe atomique ! Et cette désespérance n'est pas sans fondements... Le haut degré d'efficacité technique et administratif de la civilisation occidentale qui permet les entreprises à long terme aboutissant à l'amélioration continue des conditions de vie matérielle, ce haut degré d'efficacité n'est possible que dans la stabilité relative dont jouit notre monde. Si celle-là est menacée par la perspective de destruction massive de régions entières, par l'asservissement total de peuples condamnés, c'en sera fait de l'essor économique de notre civilisation. L'aspiration collective de la société occidentale à construire « un monde meilleur » pour les générations futures, aspiration noble s'il en est et qui fut pour beaucoup dans le développement matériel de notre civilisation, cette aspiration a reçu un coup mortel avec l'effondrement de nos illusions sur le progrès. Et quand l'espérance cède la place au désespoir, le seul parti qui demeure pour la plupart, c'est l'inconsciente imprévoyance d'un activisme forcené, lequel fait au moins écran à l'angoissant avenir : conférences, congrès, symposiums ; meetings, comités commissions ; assemblées, forums, réunions, conseils... Combien de nos contemporains cèdent-ils déjà à cette subtile tentation de la fatigue et de la facilité ?

Quoi qu'il en soit, ce pessimisme ne saurait apporter de solution acceptable au problème qui nous préoccupe : il s'agit d'une démission pure et simple de la responsabilité d'homme, démission qui conduirait tout droit à la décadence, précisément à cette chute prétendue fatale prophétisée par Wells.

Heureusement, il existe une minorité de savants qui ont adopté une autre attitude, fermement opposée à ce pessimisme. Il s'agit pour la plupart d'atomistes qui ont pris conscience d'une façon très saine de leurs responsabilités.

Car il y a des savants qui sont des hommes comme les autres ! L'idée parfois plaisamment répandue qui les présenterait tous (et notamment les savants atomistes) comme des irresponsables, politiquement inconscients, ne correspond pas à la réalité. Il y a parmi ces derniers — autant et peut-être plus que dans n'importe quel autre

groupe — des hommes qui découvrent, d'emblée ou graduellement, les nouveaux problèmes politiques et moraux posés par l'avènement de l'âge atomique. Preuve en est que ces savants ont édité en Amérique un journal, *The Bulletin of Atomic Scientists*, où sont posés et débattus précisément ces problèmes de responsabilités politiques et morales du chercheur, et souvent avec autant de pénétration que de réalisme. Et le monde sait qu'en Allemagne occidentale, des savants atomistes ont récemment mené une campagne retentissante contre la politique du gouvernement de Bonn en matière d'armement atomique. Il faut le reconnaître : la plus grande partie des actions efficaces entreprises un peu partout dans le monde pour la suppression des essais d'armes nucléaires est le fait d'hommes de science. Et nous voyons même des groupes agissants de savants faire tous leurs efforts dans l'espoir de sauver une fois pour toutes le monde d'une guerre nucléaire générale. C'est, chez ces hommes de science, à la naissance d'une *conscience collective* que l'on assiste, et ce phénomène est aussi surprenant que la libération de l'énergie du noyau de l'atome !

Il faudrait s'en réjouir pleinement s'il n'existait, sous-jacent à cette attitude, un optimisme foncier qui risque bien de mener ces savants, et le monde s'il les écoute, vers de nouvelles désillusions. Car, en dernière analyse, que proposent ces savants sinon leurs remèdes *scientifiques* aux maux dont ils sont partiellement responsables ? N'ont-ils pas encore compris que la Science seule ne peut pas faire sortir le monde de la situation tragique où il se trouve aujourd'hui ? Pensent-ils vraiment, ces savants, en jouant les politiques et les hommes d'Etat, faire mieux que ces hommes d'Etat et que ces politiques ?

Le simple bon sens permet d'en douter ! En fait, nos optimistes retombent sans s'en rendre compte dans l'erreur fondamentale de leurs devanciers du XIXe siècle, qui faisaient de la Science la panacée par excellence !

Or, et c'est ce qu'ont bien discerné les pessimistes comme Wells, l'éclatement et l'abâtardissement de la science sont des dangers qui ne la menacent pas seule, mais qui, avec elle, mettent en péril toute notre civilisation occidentale, laquelle a, si j'ose dire, joué tout son avenir sur le progrès scientifique, acceptant sous une forme moderne et collective le pari que Pascal proposait jadis à l'honnête homme. Si la civilisation occidentale a vraiment misé sur le mauvais cheval, qu'elle le reconnaisse sans tarder, afin de mettre à profit un répit que Dieu pourrait encore lui accorder !

Entre le pessimisme d'un Wells et l'optimisme des *Atomic Scientists* doit venir s'inscrire l'attitude du savant chrétien. Quelle est cette attitude ? Jamais encore elle n'a été clairement définie, et je n'ai bien sûr pas le dessein de le faire ici. Mais je considère l'attaque

de ce problème comme une des tâches les plus urgentes des communautés chrétiennes. L'Eglise ne saurait éluder plus longtemps cette étude sans renier sa mission même, qui lui commande de vivre dans le monde : et, qu'on le veuille ou non, notre siècle est celui de la Science et de la Technique. N'est-on pas en droit de se demander si, trop simplement préoccupée de son message de péché et de rédemption dans sa forme première, l'Eglise chrétienne a donné suffisamment d'attention au rôle de l'activité créatrice de l'homme dans le dessein de Dieu envers le monde ? La Théologie ne devrait-elle pas reconsidérer l'appel du savant spécifiquement chrétien et montrer comment la fidélité à cette vocation particulière peut être ennoblie et réorientée par la foi en Christ ?

Le fait qu'à ce jour l'homme semble avoir reçu le pouvoir nouveau d'agir sur l'existence même de la race humaine rend plus urgente encore la compréhension, à la lumière des Evangiles, de l'appel à cette nouvelle liberté. N'est-il pas hautement souhaitable que les deux disciplines à la fois spécifiques et tour à tour dominantes de la pensée occidentale, la Théologie et la Science, fassent à nouveau connaissance afin de reprendre dans une atmosphère assainie le dialogue si mal engagé par l'Eglise au XVIIe siècle et si heureusement abandonné dans l'indifférence du début du nôtre !

De nos jours, en effet, Science et Théologie, à la suite de transformations profondes, connaissent toutes deux un renouveau qui modifie entièrement leurs positions respectives. Chacune pour soi et presque parallèlement — est-ce là un hasard ? — elles ont découvert d'une part le sens à la fois plus intime et plus riche qu'elles doivent donner à l'objet de leur connaissance et d'autre part l'importance essentielle du lien qui joint cet objet à l'homme qui connaît.

Pourquoi la religion chrétienne, qui doit à la Science d'avoir rejeté tant de mythes païens, de s'être libérée de tant d'éléments étrangers à la révélation, pourquoi la religion chrétienne ne tenterait-elle pas à son tour de venir en aide à l'homme de science maintenant dans l'angoisse ? Car une théologie renouvelée, utilisable au front même du combat spirituel que le savant est appelé à livrer dans la solitude, pourrait en ressuscitant sa foi au Christ le libérer des complexes, des préjugés et des mythes qui paralysent encore son entendement. Et je ne vois pas d'alternative : seule la foi au Christ pourrait du même coup découvrir à l'homme de science ces horizons dégagés vers lesquels languit déjà son intelligence déçue et le gratifier de la vision surnaturelle que commence de réclamer sa renaissante conscience.

Il existe aujourd'hui non seulement des milliers de savants mais encore des millions d'hommes qui errent à la recherche d'un dieu qui pourrait remplacer « le progrès scientifique » déchu. L'Eglise a bien mieux à faire qu'à se réjouir de la fin d'une hérésie qu'elle a

fort peu contribué à détruire. La place vide laissée par « la foi dans un avenir meilleur » risque d'être occupée par des forces démoniaques. Qui oserait affirmer qu'un retour à la doctrine Thrasymaque soit impossible, selon laquelle la justice n'est autre que l'intérêt du plus fort ?

L'Eglise aura-t-elle le courage et surtout la force de proposer au mythe laïque du progrès quelque contrepartie nourrie par la connaissance de l'Evangile et capable de soutenir les hommes et les savants pendant les années cruciales que nous allons vivre ? Il faut le souhaiter.

La Science a besoin d'une conscience, elle vient de le découvrir à la lueur fulgurante des explosions nucléaires. Pourtant, aveuglée, elle ne saurait la trouver par elle-même, et, c'est ma conviction, seul le Christ Roi peut lui rouvrir les yeux. N'est-ce alors pas à l'Eglise que doit incomber la tâche de ce serviteur qui, il y a 2000 ans, conduisit Saul, aveugle aussi, sur le chemin de Damas ? Et n'y aurait-il pas là pour l'Eglise, pour la Science et pour tous les hommes de ces temps troublés la miraculeuse grâce d'un espoir retrouvé ?

Dominique Rivier.

ATTITUDE DU COMPOSITEUR FACE AUX TENDANCES DE LA MUSIQUE CONTEMPORAINE

Si l'on peut admettre que composer est « ordonner le domaine sonore dans le temps et dans l'espace », on est obligé de constater qu'à notre époque le mot « ordonnance » revêt des significations très diverses, voire contradictoires.

Dans l'œuvre musicale cette *ordonnance* se manifeste par le choix d'un langage, utilisant et régissant la matière sonore propre à chaque époque (musique modale, tonale, etc.), par l'enchaînement de ses éléments et par les moyens matériels pour la réaliser (voix, instruments), afin de *déterminer* et de transmettre à l'auditeur le *message* du compositeur, pour autant que ce message soit par lui-même caractéristique, original, et qu'il porte la marque d'une création authentique. Certains compositeurs accèdent parfois à la pratique d'un *style* propre qui, comme le définit si justement Buffon, est : « l'ordonnance de la pensée en mouvement ».

Cette ordonnance présente plusieurs aspects suivant les époques (musique modale, tonale, monodique, polyphonique, etc.), ou suivant les lieux (musique hindoue, chinoise, occidentale, etc.).

Souvent cette ordonnance reflète les acquisitions en usage dans une civilisation, dans une société, formulées par des règles claires et précises ; règles enseignées dans nos conservatoires et nos écoles de musique, et admises par un public aussi nombreux que peu accessible à toutes nouveautés qui risqueraient de le déranger dans sa somnolence digestive.

En revanche (c'est un lieu commun de l'écrire), à chaque époque, certains compositeurs ont éprouvé le besoin de « faire sauter » en quelque sorte le cadre, devenu étroit, des connaissances acquises, pour « créer » avec plus de liberté et atteindre ainsi à une expression plus efficace de leur pensée.

N'oublions pas que l'intuition, comme une certaine sensibilité auditive, entrent dans les facultés imaginatives et créatrices ; cela

n'exclut pas pour autant ni la raison, ni surtout une certaine logique souvent encore informulée théoriquement, mais caractéristique de la personnalité du compositeur.

Rarement plus qu'à notre époque, les compositeurs ont été sollicités de s'exprimer dans des « ordres » qui semblent de prime abord tous différents (surtout pour l'auditeur) ; nombreux sont ceux à qui, après analyse et avec quelques années de recul, ces ordres paraissent (n'en déplaise à certains) une conséquence logique de l'évolution du langage musical. Mais le temps restreint dans lequel s'est effectuée cette évolution (1905-1950 environ) en a rendu l'assimilation difficile et a pu faire croire à une révolution, c'est-à-dire à une rupture de l'enchaînement historique.

Laissons de côté l'écriture musicale traditionnelle fondée sur le système modal ou tonal — gammes majeures ou mineures ou ses dérivés, gammes par tons entiers (Debussy), gammes chromatiques (Wagner, Max Reger, Mahler) ou le système polytonal (Stravinsky, Bartok, Milhaud, Honegger) — pour envisager l'immense bouleversement qu'ont apporté, par leur nouvelle discipline compositionnelle, Schönberg et ses disciples Alban Berg et Webern (école de Vienne), fait historique indéniable connu sous le nom de « technique dodécaphonique ».

Fondé sur l'emploi des douze sons parfaitement égaux (4, 42 commas) de la gamme chromatique tempérée, le système dodécaphonique est utilisé par Schönberg et ses élèves au moyen d'une méthode dite « sérielle ». Il est à remarquer que l'application de la méthode sérielle préconisée par Schönberg donnera des résultats complètement différents chez Alban Berg et Webern, pour ne prendre que ces deux exemples. C'est ainsi que la production d'Alban Berg peut se situer dans la ligne du post-romantisme, tandis que Webern, dans des œuvres relativement assez courtes mais d'une matière très concentrée et d'une extrême concision, réalisera « les principes d'une articulation musicale nouvelle, autonome et organique » comme l'écrit Henri Pousseur dans la préface des *Ecrits d'Alban Berg*[1].

Ainsi que le relève si justement H. H. Stuckenschmidt, dans son remarquable ouvrage sur Schönberg[2], d'autres compositeurs, « le Russe Jefim Golyscheff, le Viennois Josef Hauer, le Franco-Américain Edgard Varese sont arrivés, indépendamment de Schönberg, à des notions voisines ». Et plus loin nous lisons : « Déjà dans la musique ancienne, et jusqu'à l'époque des madrigalistes, aux environs de 1600, on s'était servi de douze sons différents (non égaux) ; Luca Marenzio

[1] *Domaine musical*, édition du Rocher (Monaco), avril 1956.

[2] *Domaine musical*, édition du Rocher, traduction française d'Alexandre de Spitzmüller et Claude Rostand, novembre 1956.

et Heinrich Schütz ont écrit des suites d'accords contenant tous les sons de la gamme chromatique, et cela sans répétition. »[1]

On relèvera des séries mélodiques de douze sons dans les œuvres de Richard Strauss, de Max Reger, même dans celles de Mozart et Haydn, mais il est à remarquer que cinq de ces sons restent toujours en fonction des sept autres, assujettis à une ou plusieurs tonalités bien définies malgré les modulations possibles. Par contre, dans l'école nouvelle, l'utilisation des douze sons autonomes d'une gamme chromatique, sans hiérarchie de degrés (tonique, sous-dominante, dominante — sensible), tendra de plus en plus à suspendre le sens tonal, même à le supprimer totalement.

Pour « organiser ce nouvel univers atonal » comme l'écrit Claude Rostand dans ses *Notes sommaires sur le système dodécaphonique et la méthode sérielle*[2], Schönberg va en « réglementer l'usage au moyen de sa méthode sérielle ».

Cette méthode, qu'il est inutile de formuler ici tant elle est connue, peut conduire à un dogmatisme intransigeant chez Webern et les compositeurs qui se réclament de lui, ou par une application plus souple de ses règles, à une nouvelle manière d'articuler la matière sonore et d'en enchaîner les éléments (Alban Berg — Apostel), en se libérant des formes traditionnelles stéréotypées, pour aboutir à un renouvellement des moyens d'expression.

Si Schönberg a dit « qu'il y a encore bien de belles choses à écrire en ut majeur », il n'en reste pas moins vrai, comme l'écrit encore H. H. Stuckenschmidt, que « dans le cadre du système dodécaphonique, on peut écrire cent musiques différentes, et que chaque musicien peut appliquer ces règles selon son propre tempérament, selon le sentiment mélodique et sonore qui l'habite »[3].

Cela est si vrai que, depuis vingt-cinq ans, nous assistons à des recherches encore plus poussées (Boulez, Dallapiccola, Maderna, Stockhausen, etc.) qui, sans toujours nous apporter des œuvres parfaitement convaincantes, ont le rare mérite de nous livrer courageusement le résultat d'expériences passionnantes qui ne devraient en aucun cas laisser les compositeurs de notre génération dans l'indifférence.

Au principe unitaire d'une seule série par œuvre, avec tous ses aspects, renversements, récurrences, etc., combinaisons qui peuvent s'entendre aussi bien horizontalement que verticalement, succédera l'utilisation d'une « thématique » formée de plusieurs séries ou encore de segments de séries, voire de séries rythmiques. On aboutira à un

[1] *Schönberg*, par H. H. Stuckenschmidt. Domaine musical, édition du Rocher, Monaco, novembre 1956.

[2] Cf. Claude Rostand, *op. cit.*, préface.

[3] *Schönberg*, par H. H. Stockenschmidt, page 74 (édition française).

« atonalisme » total et voulu, aussi bien qu'à des périodes présentant malgré tout un certain *climat tonal*. Nous aurons des musiques fondées aussi bien sur une matière thématique constituée par des motifs nettement perceptibles, que sur un « athématisme » absolu et organisé, où l'élément sériel semble en quelque sorte pulvérisé sur toute l'étendue de l'échelle musicale, à des intervalles de plusieurs octaves, que l'oreille aura beaucoup de peine à déceler lors d'une première audition. On assistera même à la transformation de la matière sonore traditionnelle (timbres), telle qu'elle s'effectue dans les centres de recherche et studios de musique électronique (Paris, Milan, Baden-Baden, etc.).

Nous constatons également que les mots « dodécaphonisme » et « sériel » ont perdu leur sens primitif et absolu, pour adopter une signification conforme à l'usage qu'en fait plus particulièrement chaque compositeur.

Notons, en passant, que pour beaucoup de mélomanes ces termes définissent une musique haïssable, inutile et à coup sûr dangereuse, tant elle échappe à leurs connaissances limitées et à leurs perceptions sensibles atrophiées par l'abus d'un répertoire exclusivement traditionnel. En effet, pour un nombreux public, la musique traditionnelle s'arrête aux noms de Strauss, Debussy, Ravel, Strawinsky, Bartok.

En revanche, pour beaucoup de compositeurs de la jeune génération, que notre époque, scientifiquement si riche en événements sensationnels, oblige à une *prise de conscience* plus impérieuse que par le passé, ce sera la découverte d'une nouvelle discipline renouvelant la syntaxe musicale (langage), discipline parfaitement adaptable à leur tempérament, à leurs possibilités créatrices, leur permettant de transmettre un message valable pour peu qu'ils en aient un à communiquer.

En résumé, et sans vouloir participer à des enquêtes souvent inutiles, où les données du problème sont la plupart du temps mal posées et qui tournent à la polémique, sans rien changer au déroulement naturel de faits historiques profondément impérieux dans leurs manifestations, nous conclurons ces quelques notes en relevant que *le compositeur peut adopter trois attitudes, face aux tendances de la musique contemporaine.*

1. Ignorer systématiquement l'évolution du langage musical de ces cinquante dernières années et continuer de composer avec des réflexes conditionnés par un ensemble de notions souvent périmées, apprises sous le couvert d'un enseignement par trop traditionnel ; ensemble de notions figées par un manque de curiosité qui va de la satisfaction à la paresse.

2. Connaître les différentes tendances de notre époque (elles sont nombreuses et hardies), mais les rejeter par convenance ou par

conviction en cherchant dans l'œuvre à écrire plus particulièrement l'extériorisation d'un message personnel, sans porter l'accent sur l'originalité du langage utilisé. Cette attitude permet de créer avec des moyens d'écriture traditionnelle dûment éprouvés ; elle assure au compositeur une position de tranquille sécurité, une audience plus nombreuse et plus accessible à sa pensée.

3. Non seulement connaître les tendances précitées, mais en assimiler les particularités techniques, les incorporer à sa personnalité créatrice, afin de tendre à la réalisation d'un équilibre entre la pensée (message) et son expression (langage) pour essayer, du moins, de réaliser cette définition, belle et concise, de Baudelaire : *L'œuvre d'art est l'ordre dans l'aventure.*

Une dernière remarque : on ne peut nier que l'intérêt de certaines partitions d'auteurs contemporains réside plus particulièrement dans des recherches d'ordre technique ; encore ne faudrait-il pas généraliser. En effet, bien des partitions reflètent déjà l'impérieux besoin qu'éprouve le compositeur de faire une part essentielle à des qualités expressives qui pour n'être ni post-classiques ni post-romantiques n'en sont pas moins réelles.

Ne relève-t-on pas dans l'histoire de la musique des périodes où la seule virtuosité contrapuntique paraît motiver l'existence d'œuvres qui sont par ailleurs dénuées de qualités artistiques ?

L'œuvre strictement expérimentale n'est donc pas fatalement inutile en soi ; bien au contraire, et l'on peut déjà déceler chez un grand nombre de compositeurs contemporains une utilisation judicieuse des nouvelles possibilités compositionnelles, dégagées des recherches spéculatives pures et mises au service d'une pensée créatrice authentique et d'une expression artistique indéniable. Car il importe à toute création d'être à la mesure de l'homme total (intelligence et sensibilité).

André Gide avait raison lorsqu'il écrivait : « En art, il n'y a pas de problème, il n'y a que des solutions. »

André-François Marescotti.

LA CONDITION DE L'HOMME [1]

La philosophie est le « discours » à travers lequel un homme cherche à saisir le sens d'une expérience qu'il éprouve comme déterminante ou d'un problème qui se pose à lui avec un caractère d'inéluctable insistance. L'*Essai de synthèse philosophique et religieuse* que M. Miéville nous propose sous le titre de *Condition de l'homme* répond parfaitement à cette définition de la philosophie.

L'expérience fondamentale qui motive toute l'œuvre est celle de l'unité, et cette expérience apparaît aussi comme impliquant une tâche capitale dans le monde actuel : « Retrouver le sens de l'unité est pour l'homme moderne une question de vie ou de mort » (p. 198). C'est cette question vitale qui est posée tout au long de l'ouvrage, et l'on ne peut être que saisi de respect devant l'effort d'un homme dont toute la vie a été vouée à promouvoir cette unité autour de laquelle il édifie maintenant la synthèse de sa pensée.

Les deux derniers chapitres nous font comprendre l'urgence du problème en évoquant les deux aliénations possibles de l'unité : au niveau individuel, dans l'effondrement de la personnalité, et au niveau collectif, dans les fausses unités des systèmes totalitaires. A ces deux menaces, M. Miéville oppose un personnalisme selon lequel l'unité de la personne et sa liberté peuvent être assurées par la pensée, et un humanisme qui professe sa foi en la réalisation progressive d'une « société des esprits » qui sera « l'expression la plus haute de la communauté humaine » (p. 203). Cette double affirmation commande toute la démarche de l'ouvrage.

La possibilité de ces synthèses personnelles et communautaires repose sur l'existence d'une Pensée universelle, ou Esprit. Le premier chapitre présente en effet une ontologie de la Totalité conçue à la fois comme animée et comme ordonnée, comme synthèse harmonieuse et

[1] Henri-L. Miéville : *Condition de l'homme. Essai de synthèse philosophique et religieuse*. Genève, Librairie E. Droz, 1959, 232 p.

vivante de la diversité des choses. « Comme il n'y a d'ordre que pour une pensée et par la pensée, il semble que la réflexion philosophique nous conduise à concevoir le Réel sous les espèces d'une Pensée qu'il conviendrait d'appeler première et concrète » (p. 17). Or, quand « une unité se réalise en fonction d'une diversité qui s'ordonne, il y a présence de l'*un* dans le divers — présence de Dieu » *(ibid.)*, puisque Dieu a été défini comme « l'Etre absolu, l'Etre total, ... [qui] n'est pas *un* être parmi les êtres, mais l'être présent en tous les êtres » (p. 16). Voilà posée d'emblée l'unité ontologique de la pensée et de l'être sous la forme d'une connaturalité de la pensée, du monde et de Dieu.

L'existence de ce Dieu qui est principe d'ordre et d'harmonie pose le redoutable problème du hasard et du mal. L'auteur pense le résoudre en remarquant que, comme rien n'existe pour la pensée sans qu'immédiatement soit posée l'existence de son contraire, l'Ordre souverain de la Pensée universelle implique que « pour que le bien soit possible, il faut que le mal soit » (p. 209). Dieu est « l'incompréhensible synthèse » des tensions et des luttes, il a « une face lumineuse et une face sombre » (p. 52). On le voit, l'auteur pratique ici avec un courage tout stoïcien ce « consentement à Dieu » qu'il recommandera plus loin (p. 149).

Développant les conséquences de cette ontologie, M. Miéville étudie pour commencer le statut de l'existence individuelle (chapitre 2). Elle n'a pas un caractère d'absoluïté irréductible, mais elle est un centre passager d'activité spirituelle, éclos mystérieusement et desfiné à se défaire dans « la Pensée dont nous sommes participants » (p. 90). Dans ces conditions, il ne saurait y avoir de survie individuelle, et la seule éternité possible consiste pour nous à actualiser dans notre existence temporelle les valeurs éternelles qui habitent en nous en raison de notre participation à l'Esprit.

Le troisième chapitre traite du problème central de la vérité. Le critère qui permet de la reconnaître, « c'est qu'elle met plus d'ordre dans la pensée » (p. 96). Une idée créatrice d'ordre ne peut en effet qu'être vraie puisqu'elle se conforme par là même à la structure de la Réalité. « L'existence d'un *ordre objectif* des choses est, du côté du réel, le *corrélatif de l'idée de vérité* » (p. 105).

Armé de ce critère de vérité, l'auteur peut enfin aborder le problème posé par l'affrontement de la pensée autonome avec une autorité religieuse prétendant détenir la Vérité (chapitre 4). Comme on pouvait s'y attendre, cette prétention est renversée sans concession et l'auteur revendique pour la pensée libre le privilège de procéder à une épuration, à un approfondissement, à une spiritualisation de la conscience religieuse. La « foi » qui est ainsi proposée est « adhésion du cœur et de l'intelligence à un ordre de valeurs qui oblige et qui libère de la

tyrannie des pulsions inférieures, créant ainsi des possibilités enrichissantes d'harmonie intérieure et de communion » (p. 158). « Dieu en nous est élan vers tout être qui participe du redoutable et merveilleux Mystère de l'être présent en tous les êtres, source de toute vérité, de toute grandeur, de toute beauté — de tout amour » (p. 160).

Telles sont les principales articulations de cette synthèse rigoureusement ordonnée autour du mystère de l'harmonie ultime du monde pressentie par l'auteur au fond de lui-même comme une « exigence première » (p. 17). S'y rallier, « retrouver le sens de l'unité », « se sentir et se vouloir en communication avec toute la vie des êtres et des choses..., c'est *vivre religieusement* ». Cette affirmation de la première phrase du livre résume avec bonheur la noble leçon qui se dégage de l'ouvrage tout entier.

* * *

Ce que ce bref résumé ne saurait rendre, c'est le ton très personnel de l'ouvrage ; ce ton en est pourtant un élément essentiel et il ne peut manquer de frapper le lecteur qui, comme moi, découvre ici pour la première fois la pensée de M. Miéville. On sent en effet, par-delà l'argumentation du philosophe, le frémissement de l'homme engagé totalement dans une quête passionnée. Dans ces conditions, la critique, en ne retenant que les *idées* présentées dans l'ouvrage, implique une certaine part d'abstraction — abstraction légitime pourtant lorsqu'il s'agit d'une philosophie qui propose une conception du monde et de Dieu valable pour d'autres que pour son auteur.

Je voudrais essayer de juger cette philosophie selon le critère même que son auteur nous propose : « La *valeur de vérité* d'une position de pensée... ne peut se mesurer... que s'il y a référence possible à un *critère invariable* comportant la double exigence de la cohérence interne du système de jugements proposés... et — s'il s'agit de propositions relatives au concret de l'expérience — de la concordance du *pensé* avec le *donné* » (p. 110).

Pour ce qui est de la première exigence, le résumé qui précède a suffisamment mis en lumière — du moins c'était son ambition — la cohérence du système proposé ; il n'y a pas lieu de s'y attarder. La seconde exigence par contre mérite de retenir notre attention puisque la philosophie est par excellence « relative au concret de l'expérience ».

Qu'est-ce que le *donné ?* M. Miéville nous offre deux manières de le comprendre : ou bien comme le « réel », les « faits » objectifs (cf. p. ex. p. 105 : « le donné cosmique »), ou bien comme ce qui nous est fourni par l'expérience, « l'*immédiat* qui est *vécu*, c'est-à-dire confusément senti et pensé... » (p. 100).

Dans le premier cas surgit le problème critique : Qu'en est-il de ce « réel » ? Il me semble que M. Miéville n'explicite pas dans ce livre la solution qu'il donne à ce problème, de sorte que l'induction qui lui permet de remonter de l'exigence d'ordre qu'il trouve au fond de notre être à l'existence réelle de cet ordre dans le monde et de là à l'affirmation que le monde est de même nature que notre esprit semble être une forme d'argument ontologique à laquelle j'ai peine à adhérer.

Reste la seconde possibilité : pour être vraie, la philosophie doit « concorder » avec le donné immédiatement vécu dans l'expérience. Nous touchons ici le point où la philosophie de M. Miéville surprend un peu un lecteur pour qui Husserl et Heidegger, Camus, Sartre ou Merleau-Ponty étaient déjà des « classiques » lors de son éveil à la réflexion philosophique. Ce lecteur ne peut faire sienne une philosophie qui repose sur le sentiment de l'harmonie du monde, car ce sentiment est devenu étranger à sa propre expérience. Examinons par exemple les images dont se sert M. Miéville : l'homme religieux « se sait enraciné dans un macrocosme à la vie duquel il a part, comme la fleur ou le fruit participent de la vie de la plante » (p. 44) ; les mêmes comparaisons empruntées à la vie végétale reviennent fréquemment dans *Condition de l'homme.* Or, lorsqu'il considère la vie des nations, celle des classes sociales ou celle de son être intime telle que la psychologie des profondeurs la lui révèle, l'homme actuel fait l'expérience d'un monde qui appelle plutôt des images d'explosions, d'éruptions, de flambées et il sent que ce qui croît végétalement, d'une sève irrésistible, c'est le mal :

> « Le mal bourgeonne en moi, en moi fleurit le vice,
> Un printemps de péchés épineux de malice »

dit-il avec le poète. Dans ce monde riche de « fleurs du mal », la dignité de l'homme est d'opposer au foisonnement du non-sens le sens qu'il conquiert et institue patiemment, fidèle en cela à l'exigence d'ordre qui l'anime. La rationalité n'est pas du côté du monde, mais du côté de l'homme ; elle n'est pas donnée, elle est une tâche, et pour la remplir, l'homme ne peut compter que sur lui-même. Or, pour M. Miéville, l'homme se repose sur un ordre duquel il participe et dans lequel il se résorbera ; il semble donc n'être pas vraiment majeur ni responsable car il n'est pas *selbst-ständig.*

Au reste, toute philosophie de la participation cache en elle-même un danger : par sa propre logique, elle tend à l'oppression (qu'on pense à la philosophie politique de Platon, par exemple, ou à celle de Hegel, ou encore aux racismes qui sont à leur manière des philosophies de la participation) ; l'humanisme de M. Miéville

vise à tout le contraire, mais je ne suis pas sûr qu'il échappe à cette menace, comme en témoigne ce passage qu'il faudrait citer avec son contexte rassurant mais dont la tournure ne laisse pas d'être inquiétante : « Si la vie personnelle... est une valeur de premier ordre, une valeur hors pair (non dérivable de quelque autre valeur), si l'on peut dire qu'elle est une valeur « en soi », cela ne veut pas dire que la dignité qui s'attache de ce fait à l'être personnel confère à son existence physique une valeur absolue. Dans une communauté humaine, l'individu n'a droit à l'existence que dans la mesure où il est expression et promotion de la vie qui se perpétue dans la collectivité. Sa dignité est fonction de sa contribution à la vie de l'ensemble » (p. 180).

On le voit, les raisons qui m'empêchent d'acquiescer à cette philosophie sont d'une part que l'expérience dont elle procède n'est plus unanimement reconnue aujourd'hui, et d'autre part une réserve de principe à l'égard d'une telle forme de pensée. Est-ce à dire que la philosophie de M. Miéville soit « fausse » ? La question n'a pas de sens, car une philosophie véritable, comme celle-ci, comporte toujours la vérité de l'expérience vécue de l'homme qui en est l'auteur. Mais cette expérience peut n'être pas celle de tous.

Examiné dans cette perspective, le problème de la « vérité » d'une philosophie implique une conception de la vérité qui n'est plus exactement celle de M. Miéville. Je pense, en effet, qu'on peut renoncer à l'*unité* de la vérité, à la possibilité d'une systématisation totale des vérités, car les vérités ne sont pas toutes du même ordre, et il serait vain de vouloir mettre sur le même plan les vérités de la science, la vérité que comporte chaque philosophie véritable et des vérités de la Révélation chrétienne. A vouloir récuser les unes au nom des critères valables pour les autres, on s'expose à de graves mécomptes.

En effet, les objections que M. Miéville soulève contre la foi chrétienne ne me paraissent pas toutes recevables. Par exemple le problème de la liberté de Dieu, qui tient une si grande place dans le premier chapitre. « C'est humaniser Dieu que de lui attribuer une liberté de choix. Dieu ne choisit pas entre des possibles ; il est l'ordre même des possibles... » (p. 23). Mais échappe-t-on vraiment à l'anthropomorphisme quand on dit qu'il est Esprit, ou Acte, ou Présence ? Les mots abstraits dont se sert M. Miéville seraient-ils moins « mythiques » que les autres quand il s'agit de Dieu ? Le philosophe peut-il même faire autrement que parler le langage humain, comme la foi ?

De même aussi le problème de la bonté de Dieu. Dieu étant l'Ordre universel ne saurait être absolument bon, c'est-à-dire totalement étranger au mal qui fait partie de l'ordre. Soit. Mais alors,

pourquoi l'« événement religieux » est-il appelé « présence de la Puissance et appel de la Valeur, de ce qui pourra donner sens et forme à l'existence » (p. 117) ? Si Dieu est l'ensemble du bien et du mal, pourquoi la communion avec Dieu est-elle forcément valorisante ? Pourquoi la Puissance souveraine est-elle aussi Valeur suprême ? Les réponses de M. Miéville soulèvent autant de questions — et d'aussi embarrassantes — que les difficultés qu'il tente de résoudre.

La philosophie de M. Miéville se donne comme un appel à l'homme d'aujourd'hui. On ne réfute pas un appel. Les remarques qui précèdent n'ont d'autre but que d'exposer très franchement quelques-unes des questions qu'un lecteur nouveau de M. Miéville se pose à la lecture de son livre. Si ces questions l'empêchent de donner une adhésion sans réserve aux positions qui lui sont proposées, son admiration reste entière pour l'ampleur de l'effort philosophique dont elles témoignent et pour la sincérité et la passion avec lesquelles elles sont défendues.

PIERRE JAVET.

Dans notre prochain numéro, nous publierons une seconde étude sur Condition de l'homme. *Cet ouvrage de M. H. L. Miéville y sera présenté, sous un angle différent, par M. André Voelke.* (Réd.).

E. O. JAMES : *La religion préhistorique, paléolithique-mésolithique-néolithique.* Préface de R. Lantier, traduction de S. M. Guillemin. Paris, Payot, 1959, 316 p. Bibliothèque historique.

Dans son avant-propos, l'auteur reconnaît avoir eu quelque peine à fixer exactement le *terminus ad quem* de la préhistoire. En fait, il étend son enquête jusqu'à y inclure la forme archaïque des religions classiques, sans tenir compte de la date où l'écriture fait son apparition dans les cultures considérées. L'avantage de ce système est double. D'une part le lecteur échappe par ce moyen à l'illusion qu'il existe entre préhistoire et histoire une sorte de cloison étanche, d'autre part l'auteur s'accorde des perspectives plus longues et plus achevées selon lesquelles interpréter les trop fragmentaires données de la plus haute antiquité. — La matière est répartie sous trois chefs : la mort et ce qui s'y rapporte, la fécondité, soit le mystère de la naissance et celui de la fertilité tant animale que végétale, le culte du Ciel. Les documents sont présentés et commentés, le commentaire s'inspirant avec une nécessaire prudence de ce que nous connaissons par les « primitifs » contemporains. L'auteur souligne avec raison que leurs pratiques ne peuvent nous éclairer que par analogie sur celles des hommes préhistoriques. — Un dernier chapitre reprend de façon plus systématique les résultats de l'étude de détail. Ses conclusions touchant l'existence dès l'origine d'une croyance en un Dieu du Ciel, bien que présentées comme une hypothèse plus que comme un fait constaté, nous laissent, pour cette raison même, assez sceptique. N'est-ce pas là notre logique qui réclame ses droits dans la genèse de la religion ? — L'ouvrage, d'une lecture agréable, est illustré de façon suggestive. Cartes géographiques, tableaux synoptiques, bibliographie et tables diverses le complètent utilement.

PIERRE GANDER.

DANIEL LYS : *Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël, au sein des religions proche-orientales.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 214 p.

La thèse de Daniel Lys qui vient de paraître dans la collection « Etudes d'histoire et de philosophie religieuses » publiées par la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, mérite une mention particulière. Elle comprend trois chapitres ; dans le premier l'auteur expose ses principes exégétiques et philosophiques ; dans les suivants, il les applique en étudiant successivement l'âme antique proche-orientale et l'âme israélite. — Dans les pages préliminaires à son étude sur la notion d'âme, Daniel Lys expose comment il conçoit l'interprétation de l'Ancien Testament. Il s'agit devant un texte de comprendre ce que l'auteur a voulu dire, c'est-à-dire de dégager le message hors du langage en tenant compte du mouvement même de la révélation biblique (p. 21 s.). Il note ensuite que toute anthropologie qui se veut biblique doit tenir compte du fait que l'homme n'a d'existence que par rapport à Dieu et qu'il n'est possible de le saisir que dans la relation que Dieu établit avec lui. Enfin il définit

sa méthode ; elle consistera à examiner la notion d'âme dans le contexte sémitique, géographique et historique d'Israël, puis à recenser les emplois du mot *nèphèsh* dans les écrits vétérotestamentaires, sans négliger le fait que la révélation vétérotestamentaire est inséparable de la dimension historique. — Le chapitre II permet à Lys de situer « l'âme » dans les religions du Proche-Orient, auxquelles Israël a été confronté ; aidé notamment de Dussaud et de van der Leeuw, l'auteur estime que l'âme est potentialité, vitalité ; il aborde, au chapitre suivant, l'examen des 753 emplois de la racine *nfš* qu'il classe chronologiquement selon la méthode de Paul Humbert. Cette étude rigoureusement menée souligne la polysémie du mot *nèphèsh* au cours de toute l'histoire du peuple élu, l'exil accentuant seulement l'implication individuelle de cette notion qui désigne souvent précédemment une potentialité impersonnelle. L'homme est *nèphèsh* en tant qu'il est vivant ; *nèphèsh* désigne fondamentalement la vie, non pas la potentialité divine de l'être, mais la créature animée, et particulièrement l'homme, vivant, désirant, aimant, créature tout entière sous le regard de son Dieu... « mon être tout entier incapable par lui-même de subsister, abattu et gémissant, mais confiant en Dieu et le louant dans l'énumération de ses bienfaits, car de Dieu viennent le pardon des fautes, le salut de l'existence, le repos de la vie » (p. 201). Cette monographie sur une notion aussi importante que celle que D. Lys étudie rendra de grands services à ceux qui la liront ; on appréciera le sérieux de l'enquête, la vaste culture, en particulier philosophique, du théologien français et la minutie, parfois la subtilité, de ses recherches. Il est permis cependant de s'étonner de l'absence complète dans la bibliographie, excepté un ouvrage de K. Barth (!), d'études de langue allemande, dans une science où pourtant les spécialistes d'Outre-Rhin sont depuis longtemps passés maîtres. ROBERT MARTIN-ACHARD.

A. DUPONT-SOMMER : *Les écrits esséniens découverts près de la Mer morte.* Paris, Payot, 1959, 446 p.

La lecture de cette forte étude, vraie somme en la matière, nous a convaincu de la vérité de ces lignes de l'auteur : « les manuscrits de Qumrân nous placent devant l'un des plus graves problèmes que l'historien, que l'homme d'aujourd'hui puisse se poser : celui de la genèse du christianisme » (p. 424). Ce volume permet en effet, mieux peut-être qu'aucune des centaines d'études parues jusqu'ici sur ce sujet, de se faire une idée synthétique sur les vingt et un textes principaux retrouvés près de la mer Morte dans la région de Qumrân et qui intéressent directement les origines du christianisme. Certes, il est encore trop tôt pour porter un jugement définitif sur la question, puisqu'un grand nombre de textes ne sont encore ni vraiment inventoriés ni édités. Mais, tels qu'ils sont aujourd'hui devant nos yeux, ces 21 textes sont d'une telle richesse, d'une telle beauté, d'un tel intérêt pour l'histoire des idées et des mœurs au temps de Jésus et des premières communautés chrétiennes qu'il semble parfois que tout ce qui a été écrit jusqu'ici sur le Nouveau Testament se trouve d'un coup dépassé. — Après un bref aperçu sur l'histoire de la découverte et la classification des textes inventoriés, le savant professeur de Sorbonne nous donne une traduction critique et annotée des notices anciennes sur les Esséniens chez Philon, Josèphe, Pline l'Ancien et Dion Chrysostome. Puis il passe à la démonstration de sa thèse principale : l'origine essénienne des textes récemment découverts. Ensuite, en neuf chapitres qui constituent l'apport essentiel de l'ouvrage, l'auteur nous offre une traduction personnelle des 21 textes en question, traduction abondamment annotée, se référant souvent à d'autres

traductions déjà proposées, tant en français qu'en allemand ou en anglais. Puis, trois chapitres sont consacrés respectivement au fameux *Kittim* des textes de Qumrân, que l'auteur tient pour les légions de Pompée vers les années cruciales qui précédèrent et suivirent immédiatement la prise de Jérusalem par les Romains en 63, au *Prêtre impie*, ennemi mortel de l'Assemblée essénienne, que l'auteur n'a pas de peine à identifier avec le Grand prêtre asmonéen Hyrcan II, qui régna de 70 à 40 avant Jésus-Christ, et enfin à la fascinante figure du *Maître de justice* dans ses trois rôles essentiels de prophète, d'homme de douleur et de « chef de l'Eglise » (p. 378). En conclusion, tout en relevant brièvement l'originalité de la figure et du message de Jésus (p. 389-391), l'auteur, citant habilement le P. Daniélou, affirme que les textes esséniens nous font connaître « le milieu immédiat où est né le christianisme » (p. 392), ce qui ne nous paraît presque plus contestable. Cinq appendices sont consacrés respectivement aux fameux *Rouleaux de cuivre*, que l'auteur tient pour un inventaire authentique des trésors esséniens (environ 200 tonnes d'argent et d'or !) et aux quatre hypothèses aujourd'hui opposées à celle de l'origine essénienne des manuscrits, soit celles des origines qaraïte (Zeitlin), judéo-chrétienne (Teicher), zélote (Cecil Roth), pharisienne (Chaim Rabin). Quelques lignes rappellent la position extravagante de M. Del Medico sur la question. — Faute de pouvoir, dans ce bref compte rendu, entrer dans le détail de la discussion en cours, apportons quelques remarques générales. Bien que l'auteur soit revenu des simplifications qui caractérisaient parfois ses publications antérieures sur la question, son désir de souligner les ressemblances entre le christianisme naissant et l'essénisme l'entraîne encore dans des affirmations contestables. On ne saurait, par exemple, confondre les ablutions esséniennes avec le baptême chrétien tel qu'il est attesté dans le Nouveau Testament, ni les repas esséniens, tout solennels qu'ils aient été, avec la première eucharistie chrétienne (p. 62 ss.). Si, comme de nombreux psalmistes, le Maître de justice compte sur l'exaltation définitive que son Dieu lui accordera, nous n'avons lu à aucun endroit des textes qu'il vit toujours et que ses fidèles attendent son retour (pp. 62, 81, 130, 284 note 2). Est-il bien certain que le *Rejeton* essénien, d'après Esaïe 54, désigne la communauté des élus (pp. 282, 324, 378 s.) ? N'est-ce pas plutôt le Messie à venir, dont le Maître prépare la venue (p. 379) ? Quant à la différence entre le ministère tragique du Maître essénien et celui de Jésus, elle se résume en ceci, qui nous paraît décisif et atteint à l'essence même du christianisme : à l'école d'*Henoch*, des *Testaments* et des *Psaumes de Salomon*, le Maître essénien rassemble les pieux et prépare l'écrasement des infidèles ; Jésus, lui, est venu appeler les pécheurs et sauver les malades. Enfin, les innombrables doctrines particulières, surtout messianiques et eschatologiques, communes à l'essénisme et au christianisme naissant s'expliquent par leur commune dépendance à l'égard de l'Ancien Testament. L'autorité de Jésus et de la première prédication chrétienne ne saurait être fondée sur son « originalité », vulgairement comprise, par rapport à la terminologie biblique. C'est tout le problème du langage biblique qui se pose ici. Ce langage fut d'abord forgé, au travers de mille aventures linguistiques et idéologiques, au sein du peuple d'Israël. Puis il fut « renouvelé » par Jésus et les premiers missionnaires chrétiens. Ce langage était celui de leur temps et il est devenu, à cause du Christ, celui du temps de l'Eglise. Il n'est ni caduc ni éternel. Replacé dans son contexte historique puis traduit pour l'homme de notre temps, il suffit simplement à notre connaissance provisoire du Christ. C'est là tout ce que nous lui demandons.

PIERRE BONNARD.

Flavius Josèphe : Autobiographie. Texte établi et traduit par André Pelletier, S.J. Paris, « Les belles lettres », 1959, 79 p. et une carte.

On sait que l'œuvre de Josèphe fut traduite en français, sous la direction de Théodore Reinach, à partir de 1900. En 1932 parut le sixième et dernier volume de cette collection. Seule, l'*Autobiographie* n'avait pas été traduite. On est heureux de la voir paraître aujourd'hui dans la Collection des Universités de France, où avait déjà paru, en 1930, le *Contre Apion*. Le texte grec est celui de Niese (1890), légèrement amendé par Thackeray (1926) « à quelques minimes différences près : la plupart ne relèvent que de raisons subjectives » (p. XXV). La traduction est précise et agréable à lire. L'introduction, une bibliographie fort bien établie, des notes complémentaires, des index des noms propres et des termes géographiques et une carte font de ce volume un bon instrument de travail. — Œuvre de vieillesse, dirigée par l'auteur contre son ennemi de toujours, Juste de Tibériade, l'*Autobiographie* doit être confrontée aux récits parallèles de la *Guerre des Juifs* et des *Antiquités judaïques* ; l'éditeur n'a pas manqué d'esquisser cette confrontation partout où elle s'impose. Quelles que soient les réserves que l'on doit avoir à l'égard de la trop habile personnalité de son auteur, cette œuvre demeure un témoignage capital sur l'histoire tragique de la Palestine des années 65 à 70 de notre ère. En outre, elle fourmille d'indications précieuses pour le lecteur du Nouveau Testament. En voici quelques exemples : sur les généalogies officielles au temps de Jésus (p. 1-2), l'ermite Bannus et les ablutions d'eau froide (p. 2), l'interprétation pharisienne de la « fatalité » hellénistique (p. 5), l'autorité politique et même militaire du sanhédrin (p. 11, 44), la circoncision imposée à des païens par les Juifs (p. 19), le respect du sabbat même en pleine guerre (p. 27, 45), le terme de « sauveur » appliqué aux généraux (p. 40, 42), le supplice de la croix vers les années 66 en Palestine (p. 67), etc. PIERRE BONNARD.

AMBROISE DE MILAN : *Traité sur l'Evangile de saint Luc.* T. II (Livres VII-X). Texte latin, traduction et notes de Dom Gabriel Tissot O.S.B., Paris, Editions du Cerf, 1958, 242 p. Sources chrétiennes 52.

Nous avions à peine émis le vœu de pouvoir disposer bientôt de ce second volume qu'il sort de presse. Il contient le commentaire des chapitres 9 à 24 de Luc avec quelques notes utiles. La traduction et la présentation sont les mêmes que pour le premier volume recensé ici même (*Rev. théol. et phil.* 1958, p. 225). — Un appendice précise le sens de trois passages des livres IX et X : « Talis actus, talis vita, talis gratia... », « Aula regalis » et « Nondum receperat typum, quem commendaverat patri ». Trois brefs index donnent une table (abrégée) des citations scripturaires, une table doctrinale (3 p.) et un intéressant essai de lexique allégorique (2 p.). — Voilà donc un bon commentaire patristique de Luc facilement accessible. JEAN SAUTER.

EUSÈBE DE CÉSARÉE : *Histoire ecclésiastique.* Livres VIII-X et Les martyrs en Palestine. Texte grec, traduction et notes de Gustave Bardy. Paris, Editions du Cerf, 1958, 177 p. (pagination double). Sources chrétiennes, 55.

Les PP. Mondésert et Camelot ont édité et corrigé sur certains points la traduction et les notes de ces derniers livres de l'*Histoire ecclésiastique*, laissées presque achevées par G. Bardy au moment de sa mort. Comme pour les précé-

dents volumes, le texte publié est celui du *Corpus* de Berlin édité par Schwartz. Ces derniers livres sont consacrés aux martyrs de la fin du IIIe siècle et du début du IVe siècle et surtout aux événements décisifs du règne de Constantin, vainqueur de Maxence et de Licinius, instaurateur de l'empire chrétien. On lira avec intérêt les documents qui se rapportent à cette période troublée de l'histoire de l'Eglise. En appendice, l'éditeur donne le texte et la traduction de l'histoire des martyrs de Palestine, comme le font la plupart des éditions classiques. Souhaitons que le quatrième tome de cette édition soit publié prochainement ; il contiendra une introduction et des tables dues au regretté G. Bardy. GABRIEL WIDMER.

LOUIS J. LEKAI, S. O. CIST. : *Les Moines blancs, Histoire de l'Ordre cistercien.* Paris, Editions du Seuil, 384 p.

Ce volume, dont l'auteur est Hongrois, est la traduction d'un original en langue anglaise publié aux Etats-Unis en 1953. La version française a bénéficié des travaux tout récents sur Citeaux du professeur belge Lefèvre, au vu desquels l'auteur a remanié quelque peu son œuvre première. On n'attendra pas du recenseur qu'il soit à même de contrôler la valeur de l'amas considérable de faits et de noms qui caractérisent ce livre. L'ensemble paraît solide et se lit avec un intérêt soutenu. On regrettera peut-être que la physionomie de saint Bernard de Clairvaux, le fondateur réel de Citeaux, ne soit pas mieux mise en lumière ; elle s'estompe un peu dans la foule des personnages qui gravitèrent autour de lui. Les péripéties extrêmement agitées de plus de huit siècles que compte maintenant l'hisoire des Cisterciens sont retracées dans toute leur complexité dans la première partie de l'ouvrage. Une deuxième partie expose tout ce qui a trait à la spiritualité, à la culture, à la liturgie, à l'art et à l'économie des communautés cisterciennes. Des cartes géographiques font saisir clairement l'incroyable densité des établissements cisterciens dans l'Europe médiévale. Les notes bibliographiques, classées selon les divers chapitres de l'ouvrage, paraissent exhaustives. RICHARD PAQUIER.

Christus in der Welt : Briefe von Christoph Blumhardt an Richard Wilhelm. Herausgegeben von Professor Dr Arthur Rich. Zürich, Zwingli Verlag, 1958, 258 p.

Ces 123 lettres, inédites, confirment et complètent ce que nous savions de la personnalité attachante de Blumhardt-le-fils. Ce sont des messages adressés à l'un de ses gendres, le futur sinologue de renommée mondiale, entré en 1899 au service de la Mission évangélique allemande en Chine *(Ostasienmission)*. — A cette époque, Blumhardt a pris un contact direct avec le prolétariat. Il est persuadé que, si les ouvriers se sont éloignés de l'Eglise, ils ne se sont pas éloignés du Christ. Porté par cette conviction, il établit un parallèle frappant entre le chemin qu'il suit lui-même et celui sur lequel s'avance son beau-fils. Il distingue soigneusement entre l'« Evangile des chrétiens », dont l'Extrême-Orient n'a que faire, et l'« Evangile de Jésus-Christ ». Le premier asservit à des formes et à des coutumes particulières ; le second seul libère, apportant l'air du large. — L'unique raison d'être de cette publication — M. Rich y insiste — est son étonnante actualité. Le fils du fondateur de la Maison de Boll pressent, un demi-siècle à l'avance, les débordements révolutionnaires d'aujourd'hui : marxisme, nationalisme. Pourtant il demeure certain qu'aucune

« propagande chrétienne » ne peut faire pénétrer l'Evangile de Jésus-Christ dans le monde non chrétien. Il faut compter sur l'action de Dieu seul, et ne jamais remplacer le mot d'ordre « Jésus-Christ pour le monde » par cet autre, totalement différent, « L'Eglise contre le monde ». EDMOND GRIN.

WOLFGANG TRILLHAAS : *Ethik*. Berlin, Alfred Töpelmann, 1959, XV et 464 p. Die Theologie im Abriss, Band 4.

Manuel destiné aux étudiants, écrit l'auteur dans la préface. Oui, mais que de substance dans cet ouvrage captivant ! Nous en signalons l'orientation générale et le plan. — Le systématicien de Göttingue repousse la définition courante au siècle passé : la dogmatique s'occupe de ce que l'homme croit, l'éthique de la façon dont il vit. A voir les choses sous cet angle-là, on coupe les ponts avec l'éthique philosophique, et on s'adresse aux seuls chrétiens. La morale évangélique est alors un îlot perdu dans le vaste océan de l'existence « profane » ; or la situation actuelle nous interdit de nous contenter à si bon compte. En effet nombreux sont les problèmes d'aujourd'hui que le Nouveau Testament ne connaît pas : technique, question sociale, etc. D'autre part l'exigence universaliste de la Bible légitime une extension de la morale chrétienne. Enfin il doit exister un continuel « échange » entre les deux éthiques. Voilà pourquoi l'auteur procède d'abord à une analyse de notre condition humaine, puis se demande : « Quel est le sens de ces données pour le chrétien ? » L'éthique a donc pour tâche de comprendre, de mettre un peu d'ordre au sein d'une réalité très confuse. Après quoi la foi chrétienne vient tout éclairer. C'est par conséquent une erreur de dresser la foi contre la raison. — L'éthique n'est pas une sorte d'annexe de la dogmatique. Elle rentre dans l'anthropologie, car la question morale accompagne chaque homme du berceau à la tombe. Chrétien ou non, l'être humain est infiniment instable : capable de s'élever très haut, et aussi de s'enfoncer très bas. La constatation de cette « labilité » constitue le point de départ normal de toute éthique. Sur le plan théologique on parlera donc d'abord du péché, parce que c'est en face de lui que nous découvrons la grâce, ce grand « quand même » de l'amour divin. — Dans cet exposé des principes, l'auteur parle encore du rôle de la Loi, de celui de la sanctification et de la liberté, ainsi que des problèmes soulevés par diverses notions : *adiaphora*, devoir, conscience morale, volonté bonne. — La IIe partie — *Ethique de la personne* — comprend des chapitres intitulés : le bien, la filialité divine, la nature, la culture, la technique, la science, l'art. — La IIIe — *Ethique de la communauté* — parle notamment du prochain, de la véracité, du mariage et de la famille, de la propriété, de la profession, de la vie politique ; enfin de l'Eglise, de sa tâche « politique » et de son rôle dans l'existence de l'individu. — Une (trop) brève conclusion — *Macht und Ohnmacht der Ethik* — résume : double devoir assigné à l'éthique, interprétation de ce qui lui est dit (par Dieu), interprétation de l'existence au sein de laquelle l'homme doit « écouter ». Tâche jamais achevée, du reste, parce que l'éthique digne de ce nom est toujours en devenir, comme la vie elle-même. — M. Trillhaas s'applique à renouveler les questions (cf. les pages concernant le péché, ou la nature). Il y réussit souvent. Parfois le lecteur soucieux de fidélité à la Bible demeure hésitant (p. ex. à propos de la relation entre Loi et péché). Pourtant ce souci de contact entre morale « profane » et morale chrétienne vient à son heure : il nous libère d'un biblicisme de mauvais aloi, et par là il est riche de promesses. EDMOND GRIN.

A.-M. Henry, O.P. : *Esquisse d'une théologie de la mission*, Paris, les Editions du Cerf, 1959, 247 p. Collection « Foi vivante », série Parole et Mission.

Dans cet ouvrage, l'auteur s'attache principalement à définir et à délimiter le rôle de l'action missionnaire par rapport à ces deux autres actions ecclésiales que sont la catéchèse et la pastorale. Dans cette perspective, la mission est considérée tout à la fois comme une étape ou un temps déterminé de l'action de l'Eglise réservé à la prédication de la Parole de Dieu aux incroyants, et comme un aspect permanent de l'action ecclésiale propre aussi bien à réveiller la foi de conversion des fidèles qu'à atteindre les indifférents appartenant aux paroisses établies ou vivant sur les franges de celles-ci. C'est du reste un des desseins de l'auteur que d'inciter ses lecteurs à une nouvelle réflexion sur la nécessité de l'action missionnaire dans un monde — constate-t-il — où l'incroyance hors et dans l'Eglise ne cesse de s'accroître et où la prédication biblique semble mise en échec en plusieurs endroits. Nous aurions désiré, cependant, que les intéressants aperçus du P. Henry sur les relations entre la Parole de Dieu et la mission l'incitât à nous donner un exposé plus exhaustif du fondement biblique de la mission et de son rôle dans l'histoire du salut. Il aurait ainsi, nous semble-t-il, conféré à son étude une portée plus grande, faisant l'esquisse d'une théologie de la mission de l'Eglise, plutôt que celle, trop restreinte à notre avis, de l'action missionnaire dans ses diverses modalités.

Georges Andrié.

Humbert Bouëssé, O. P. : *Le sacerdoce chrétien*. Bruges, Desclée De Brouwer, 195, 212 p. Collection « Textes et Etudes théologiques ».

« Pour la foi chrétienne, il n'est qu'un Prêtre, comme il n'est qu'un Médiateur : Jésus-Christ. D'autre part, il est dans l'Eglise un Sacerdoce hiérarchique, distinct du sacerdoce royal des fidèles ; tout baptisé n'a pas pouvoir de consacrer l'Eucharistie : c'est le pouvoir propre à la prêtrise » (p. 11). Dès les premières lignes, le problème est posé. Il sera résolu au long de pages denses et précises qui viseront à montrer comment, à la lumière du sacerdoce de Jésus-Christ, « s'éclaire la religion de l'histoire... de l'Eden à la Cité de Dieu dans la Jérusalem céleste » (p. 25). Le sacerdoce ministériel des évêques et des prêtres, « dont la fonction spécifique est de consacrer et d'offrir le sacrifice eucharistique » (p. 118), est ordonné au sacerdoce spirituel des membres du corps, qui est essentiellement l'exercice de la charité. Tout sacerdoce reste associé au sacerdoce de Jésus-Christ. — La noblesse et le sérieux de l'ouvrage imposent le respect, même si la conviction de l'auteur ne se communique pas toujours au lecteur protestant, qui persiste à se demander pourquoi le sacerdoce des fidèles ne découle pas directement du sacerdoce de Jésus-Christ et garde le sentiment qu'il est minimisé, voire éclipsé, par le sacerdoce ministériel. Est-il juste de valoriser le sacerdoce royal des saints en avançant que le fidèle offre lui-même, « en vertu d'un sacerdoce ministériel participé, l'Hostie divine » (p. 185) ? Ne devrait-on pas, à l'inverse, considérer le ministère comme participant à l'office sacerdotal du corps total ? N'est-il pas significatif que le Nouveau Testament, qui ne connaît que des ministères, évite de les désigner par des vocables sacerdotaux ? Nous ne pouvons taire ces questions quand nous refermons ce beau livre.

François Grandchamp.

W. Lüthi, Ed. Thurneysen : *Gerechtigkeit — Ein Weckruf an die Gemeinde.* Fr. Reinhardt, Bâle, 1959, 50 p.

Ces deux exposés, prononcés l'un par Ed. Thurneysen à Strasbourg, l'autre par W. Lüthi à Bâle, méritaient d'être réunis, puisqu'ils présentent deux points de vue sur le même problème. — Ed. Thurneysen part de la soif de justice de quelques hommes et du dégoût de vivre qui les saisit dans ce monde livré à l'injustice. L'auteur s'efforce de définir ce qu'est la justice, d'où une étude très attachante en même temps que très accessible à tout fidèle que ce problème doit préoccuper. — W. Lüthi s'attaque, lui, à un aspect particulier de la justice, celui de la coexistence des riches et des pauvres. S'appuyant sur la parabole du riche et de Lazare, il déclare que c'est à la lumière de l'éternité que la question sociale prend toute son acuité. L'auteur semble postuler que la pauvreté est toujours un mal, la richesse toujours un bien, mais, par la suite, il nuance sa pensée. Nous avons particulièrement apprécié la partie de l'exposé où W. Lüthi démontre qu'en Jésus-Christ seul le riche et le pauvre peuvent se rencontrer et devenirs des frères. Jacqueline Allemand.

Madeleine Barot : *Expériences œcuméniques concrètes.* Genève, Foyer John Knox, 1958, 16 p.

Ces expériences sont celles de la Cimade, dont les équipiers ont été entraînés dans une aventure chrétienne et œcuménique qu'ils ne prévoyaient pas. Les circonstances ont été autant d'appels à des engagements toujours nouveaux. « Des ordres successifs, des obéissances et des désobéissances successives : c'est toute l'histoire de la Cimade. Nous n'avons jamais eu le temps, nous n'avons jamais été capables de nous asseoir pour réfléchir, faire des plans d'avenir. Il ne nous a jamais été donné une vision d'ensemble de la direction vers laquelle marcher » (p. 16). Mais il suffit de lire ces quelques pages pour constater que ces expériences concrètes sont souvent plus riches que les meilleurs traités d'ecclésiologie. Bernard Reymond.

I. Exbrayat : *Notre Père ou la prière révolutionnaire.* Genève, Labor et Fides, 1955, 170 p.

Il ne s'agit pas d'un ouvrage d'exégèse, mais d'action ; et pourtant c'est en accord avec le renouveau biblique contemporain que le pasteur Exbrayat peut porter témoignage du caractère révolutionnaire de l'oraison dominicale. Il le sait bien d'ailleurs et ne se fait pas faute de citer abondamment ses sources, tant littéraires que théologiques ; une telle richesse de citations, si excellentes qu'elles soient, n'est pas toujours un avantage ; toutefois elle coïncide fort bien ici avec le dessein de l'auteur et avec sa vocation d'homme passionnément solidaire de son temps, engagé tout à la fois dans l'évangélisation et le Mouvement pour la paix ; il devient ainsi manifeste que des hommes venus d'horizons très divers découvrent dans le Notre Père tout le contraire d'une formule pieuse à résonance fataliste ; ils le relient aux exigences élémentaires que sont le pain, la paix, la liberté ; mais à la différence des révolutions qui cherchent trop bas la réponse à ces exigences, ils la trouvent dans la réalité, le règne et la volonté du Dieu révélé en Jésus-Christ. Louis Rumpf.

FRÉDÉRIC COPLESTON : *Histoire de la philosophie.* Tome III : La Renaissance. Trad. Jacques Taminiaux. Paris-Tournai, Castermann, 1958. 516 pages.

C'est ici le premier volume d'une importante série, dont la traduction, tout à fait remarquable, est due à J. Taminiaux. L'auteur s'attache dans ce volume à la période si complexe, et si rarement traitée pour elle-même, du XIVe au XVIIe siècle, en consacrant son effort principalement à Occam et à Suarez. — C'est moins là une histoire de la philosophie, au sens étroit, qu'une histoire des idées et des penseurs, et c'est ce qui donne un prix exceptionnel à cet ouvrage, qu'on peut lire tout à tour comme une histoire de la logique, de la mécanique ou de la médecine, de l'Eglise ou de la politique, l'accent étant mis chaque fois sur les *interférences*. Les auteurs traités ne sont alors jamais séparés du « climat intellectuel » dans lequel ils vécurent et pensèrent. — La présentation est extrêmement claire, les distinctions opérées sont très précises. L'analyse la plus détaillée laisse place à la fin à une saisie synthétique de l'histoire de la philosophie dans son ensemble, intitulée « Brève révision des trois premiers volumes ». Ce qui donne de l'impatience à attendre les deux premiers, et les suivants de surcroît (en tout, cinq volumes sont prévus).

J.-CLAUDE PIGUET.

Marxismusstudien. 1. Folge, 1953, XII + 243 p. ; 2. Folge, 1957, X + 265 p. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, 3 und 5.

Ces deux volumes apportent une dizaine de contributions, tant historiques que systématiques, au problème posé par le développement de la pensée communiste, de Marx à Staline en passant par Engels et Lénine. Problème d'autant plus ardu qu'une étude attentive fait ressortir le caractère illusoire de la continuité qu'on a prétendu découvrir à l'intérieur de l'évolution du marxisme. — Dans le tome I, signalons l'intérêt tout particulier de l'article d'Iring Fetscher (Tübingue), qui présente un tableau d'ensemble bien ordonné de la réfraction du marxisme dans la philosophie française (notons en passant une inattention dans la bibliographie de la page 198 : le P. Montuclard, et non Montluclard, a signé dans le volume collectif *Les chrétiens et la politique* une contribution intitulée *Eglise et partis* et non *Eglise et Patrie*). Dans le même volume, H.-D. Wendland (Kiel) procède à une suggestive confrontation de l'espérance marxiste et de l'eschatologie chrétienne. Le tome II comprend notamment une bonne analyse de la pensée de Kautsky (Erich Matthias) et une description de l'influence de Bernstein sur le revisionnisme (Christian Gneuss), qui éclaire utilement un secteur dont l'examen en dehors de l'Allemagne a été insuffisamment abordé jusqu'à présent. EDOUARD MAURIS.

FRANZ GRÉGOIRE : *Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système.* Paris-Louvain, Nauvelaerts, 1958. « Bibliothèque philosophique de Louvain ». 404 p.

Alors que l'on s'attache aujourd'hui un peu trop au « jeune Hegel », on risque de négliger le système achevé, de la maturité du philosophe allemand. Le R. P. Grégoire centre au contraire ses études sur le noyau même de l'hégélianisme : le primat d'une expérience de l'être (contre celle, kantienne, du

devoir-être), le point absolu que représente la catégorie d'Idée absolue *(Begriff)*, et le cheminement circulaire assigné à toute démarche vraiment philosophique. — L'analyse peut alors se développer et montrer en toute clarté comment la contradiction est pour Hegel dans la chose même, en quatre sens soigneusement et heureusement distingués. Les thèmes plus particuliers du panthéisme, de la divinité de l'Etat et des rapports entre la raison et le rationnel terminent ces *Etudes* très fouillées, qui contribuent à la connaissance, restée très longtemps superficielle, d'un penseur qui a marqué le plus profondément la pensée philosophique contemporaine. — On regrettera peut-être qu'une étude séparée ne soit pas consacrée au problème du langage chez Hegel.

J.-Claude Piguet.

André-Louis Leroy : *George Berkeley*. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 282 p. Collection « Les grands penseurs ».

Laisser parler Berkeley lui-même : tel est le principe auquel se plie M. Leroy. Combien il a raison ! Car jamais un philosophe ne fut plus déformé par la postérité, et davantage maltraité. De ce réaliste acharné, on a fait un idéaliste (lui qui a toujours combattu les « idéistes »), faute d'avoir compris le sens du mot « idée » sous sa plume ; de cet adversaire de l'*idée* (abstraite) de matière, on a fait un « immatérialiste », qualification qui prête à une ironie facile. Lui qui a mis continuellement en garde contre le langage s'est toujours vu pris aux pièges de son propre langage. — M. Leroy énumère quelques interprétations « récentes » plus stupéfiantes encore, comme celle de M. Rossi ; même celle de M. Gueroult (dont on a pu lire une partie dans notre *Revue*, 1953-III) procède d'un formalisme que condamnerait Berkeley. — Laisser parler Berkeley ; c'est pour M. Leroy appliquer à Berkeley même ce qu'il voulait qu'on appliquât à toutes choses : écarter l'écran du langage, aller à l'esprit et non pas à la lettre, « rechercher s'il possède l'originalité qu'il revendique » (p. 17). M. Leroy y est amplement parvenu. On regrettera simplement qu'il n'ait pas développé sa conclusion sur l'actualité de Berkeley : il se limite sur ce sujet à de brèves pages, trop brèves à notre gré. — Sur le problème de la prétendue « conversion » à Malebranche, M. Leroy ne se prononce pas explicitement ; de l'évolution qui conduit Berkeley à la *Siris*, il montre qu'elle procède d'un noyau central qui est unité thématique. — Une bibliographie des études récentes, raisonnée, clôt cet ouvrage.

J.-Claude Piguet.

Alberto Caracciolo : *L'Estetica e la Religione di Benedetto Croce*. Arona, Ed. Paideia, 1958, 213 p.

Tardivement connue en pays de langue française, l'esthétique de Croce, la partie la plus originale et la plus profonde de sa *Filosofia dello Spirito*, n'a pas cessé cependant de s'enrichir des lectures et des méditations de l'infatigable directeur de *La Critica*. Témoin *La poesia*, traduite en français, et d'innombrables articles. De plus, à qui a professé un historicisme rigoureux, le spectacle de l'histoire contemporaine a donné nombre de motifs d'angoisse : si l'histoire est la seule réalité, l'effondrement possible de la civilisation, sa présente décadence morale ont vivement préoccupé le philosophe de Naples. Il a sur certains points revisé ses positions, il a mieux compris la légitimité de la métaphysique et de la théologie. — Croce lui-même a exprimé à M. A. Caracciolo sa satisfaction d'un ouvrage qui n'est pas l'œuvre d'un disciple, mais d'un collaborateur

du *Giornale di Metafisica*, dirigé aujourd'hui par M. F.-M. Sciacca. De là, l'intérêt documentaire et philosophique d'un exposé loyal, critique, d'une pensée restée active jusqu'au dernier jour, pensée dans l'horizon de laquelle ont passé Hegel, Marx, le libéralisme, la résistance à tous les totalitarismes, et les formes d'art d'hier et d'aujourd'hui. MARCEL REYMOND.

MARIA RITZ : *Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel.* Fribourg (Suisse), Editions universitaires, 1958, 123 p. Studia friburgensia, 21.

Pour l'auteur, la conception blondélienne de l'être (dualisme entre l'Etre et les êtres) n'est pas conforme à celle de la tradition augustino-thomiste, puisque Blondel omet la distinction classique des trois ordres (physique, métaphysique, surnaturel) au profit d'une hiérarchie entre les divers niveaux (matériel, vivant, personnel), délaisse la connaissance par abstraction au profit d'une connaissance par illumination (proche d'ailleurs de l'augustinisme) et l'analogie pour une doctrine de l'assimilation. Blondel serait donc tributaire de la philosophie moderne qui ignore le sens de la notion de substance et de formes substantielles pour ne reconnaître comme substance que Dieu. C'est pourquoi l'auteur de *L'Etre et les êtres* se contente d'une définition limitée de l'ordre naturel : Dieu comme surnaturel finit par absorber la nature, la sainteté et la charité absorbent le métaphysique ; il voulait instaurer une philosophie intégrale et pratiquante, il réalise une crypto-théologie. GABRIEL WIDMER.

JEAN ECOLE ; *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel.* Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1959, 228 p. Philosophes contemporains, 10.

M. Ecole, dont nous avons recencé ici l'excellente introduction à l'ontologie de L. Lavelle, ne partagerait certainement pas les critiques adressées à M. Blondel par Mlle Ritz. Pour lui, M. Blondel se détache de la philosophie moderne, caractérisée comme philosophie de la conscience, et se rattache à la philosophie de la nature, illustrée par Aristote et saint Thomas. Ontologie du concret, ontogénie de l'universel-singulier, dynamique, constructive, sa métaphysique est la science des êtres en tant qu'êtres, dans leur rapport avec l'Etre, l'Agir par excellence, le Créateur. Tout panthéisme en est exclu, puisque entre les êtres et l'Etre, il y a un infini incommensurable. Mais entre eux, il n'y a pas un abîme de néant, puisque un lien de participation les unit. La nature est sauvegardée, mais elle n'est et n'a de valeur que dans la mesure où elle se laisse diriger par ces normes à la fois immanentes et transcendantes qui constituent la manifestation de l'Etre dans sa création. Le blondélisme est original dans la mesure où il souligne la gratuité de cette élévation. Il est non seulement philosophie de l'action, mais métaphysique de l'Etre, où se fécondent thèmes augustiniens (illumination) et thomistes (participation). L'ouvrage de Mlle Ritz et celui de M. Ecole portent sur le même objet ; leurs interprétations si diverses de la doctrine blondélienne de l'être illustrent, à nos yeux, sa complexité, pour ne pas dire plus. GABRIEL WIDMER.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. J. STAMM und H. BIETENHARD : *Der Weltfriede im Alten und Neuen Testament.* Zürich, Zwingli Verlag, 1959, 110 p.

La question de la paix est de celles qui se présentent d'une manière toujours plus pressante à la conscience des membres de l'Eglise. C'est pour préparer une saisie aussi nette que possible des différentes implications du problème que les auteurs ont rédigé cet excellent vade-mecum, fondé sur les données de la théologie biblique. En nous apportant le résultat facilement assimilable d'une enquête bien charpentée, MM. Stamm et Bietenhard nous permettent de donner à nos propres recherches une base solide ; il faut les remercier de leur travail utile et opportun.

Naissance des lettres chrétiennes. Odes de Salomon, Lettre de Barnabé, Symbole des Apôtres, Didaché, Pasteur d'Hermas. Textes établis et présentés par ADALBERT HAMANN, o. f. m. Paris, Ed. de Paris, 1957, 253 p. Collection Ictus, 1.

Le mérite de cette collection (dont le nom curieusement transcrit désigne le symbole christique du poisson), c'est de rendre accessible au lecteur non spécialisé des textes rarement édités. Les traductions données ici reproduisent sans grands changements celles de la collection des *Pères apostoliques* de Hemmer-Lejay ou celle de Labourt pour les *Odes de Salomon.* Les présentations, par trop succinctes (11 lignes pour le *Symbole des Apôtres*, une page et demie pour la *Didaché*), et la médiocre qualité des illustrations déçoivent dans une collection dirigée par un savant tel que le P. Hamann.

F. CAYRÉ, A. A. : *La vie théologale.* Les montées intérieures d'après saint Augustin. Tournai, Desclée, 1959, 218 p.

— *Les trois Personnes.* La dévotion fondamentale d'après saint Augustin. Tournai, Desclée, 1959, 251 p.

Ces deux volumes dus à l'un des meilleurs connaisseurs de la pensée augustinienne, sont complémentaires. Le premier brosse un vaste tableau des principes théologiques de l'augustinisme, groupés autour du rôle de la Trinité, du Christ et du Saint-Esprit pour l'ascension de l'âme vers Dieu, et ordonnés à la lumière des grandes œuvres de l'évêque d'Hippone. Le second est consacré tout entier aux textes commentés dans le premier, précédés d'une courte notice introductive. D'où l'intérêt de ces deux volumes, à la fois initiation des plus claires à la spiritualité de saint Augustin et anthologie des plus précieuses. Une seule ombre, les remarques désobligeantes et erronées de l'auteur sur l'augustinisme des Réformateurs. Ouvrage à recommander à qui veut connaître la doctrine de saint Augustin par le dedans et s'en nourrir.

SAINT IGNACE : *Lettres.* Traduites et commentées par Gervais Dumeige, S. J. Paris, Desclée De Brouwer, 1959, 527 p. Collection Christus. Textes.

Avec ce choix judicieux de deux cents lettres, le lecteur pourra se familiariser non seulement avec les soucis et les directives spirituelles caractéristiques de la personne et de l'œuvre de saint Ignace, mais aussi avec ses nombreux correspondants, dont beaucoup ont une responsabilité dans le nouvel ordre. Chaque lettre est remarquablement introduite par le P. Dumeige. On découvrira en lisant ce recueil ces traits d'humanité et de profonde charité d'Ignace, si souvent méconnus.

Saint Ignace : *Journal spirituel.* Traduit et commenté par Maurice Giulani, S. J. Desclée De Brouwer, Paris, 1958, 147 p. Collection Christus. Textes.

Texte à peu près inconnu du public de langue française, le Journal de saint Ignace est formé de deux cahiers de notes datées de 1544 et 1545, qui ne se rapportent pas à des événements extérieurs de la vie du fondateur de la Compagnie de Jésus, mais à la quête de Dieu menée par une âme, à laquelle on ne peut refuser la grâce mystique. Un tel document est en lui-même difficile ; on saura gré au traducteur de l'avoir fait précéder d'une substantielle introduction historique et doctrinale. Témoignage éclairant de la relation étroite et vécue entre la contemplation et l'action ; magnifiquement édité, suivi de l'opuscule sur la « Délibération sur la pauvreté ».

Guillaume de Saint-Thierry : *La contemplation de Dieu. L'oraison de Dom Guillaume.* Introduction, texte latin et traduction de Dom Jacques Hourlier, moine de Solesmes. Paris, Les Editions du Cerf, 1959, 158 p. Sources chrétiennes, 61. Textes monastiques d'Occident, II.

Ces deux textes autrefois attribués à saint Bernard n'avaient pas été publiés par le P. Déchanet dans son choix d'œuvres de Guillaume de Saint-Thierry, et pourtant leur importance n'est point négligeable pour la compréhension de l'amour dans la spiritualité médiévale et surtout celle du XIIe siècle. Derrière de telles élévations, il y a une conception des rapports entre Dieu et l'homme et une doctrine anthropologique originale qui puisent leur bien soit chez saint Augustin, soit chez les Pères grecs, d'où l'intérêt de cette synthèse si différente de celles qui verront le jour au XIIIe siècle. Dom Hourlier a su fort bien rendre ces textes attachants ; puissent de nombreux écrits de cette période être édités, traduits et annotés avec autant de soins et de sympathie, pour permettre une appréciation exacte du XIIe siècle.

Ekkehard Krajewski : *Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz.* Kassel, Oncken Verlag, 1957, 162 p.

Les études et les éditions de textes dues notamment à L. von Muralt, à F. Blanke et O. Farner ont mis en lumière l'importance du mouvement anabaptiste et ses incidences sur la Réforme à Zurich. La vie de Felix Mantz, initiateur de l'effervescence avec Konrad Grebel, s'achèvera par une condamnation à mort et une exécution par noyade dans la Limmat le 5 mars 1527, qui font de lui le premier martyr dans un pays protestant (p. 149). Sur les épisodes marquants de cette existence agitée, les brouilles et les rapprochements avec Zwingli, les relations possibles avec Thomas Müntzer, les tournées de propagande dans les cantons, les emprisonnements, M. Krajewski apporte des vues nuancées et pénétrantes, dont l'ensemble forme une contribution appréciable à notre meilleure connaissance de cette période si troublée.

Jan J. Kiwiet : *Pilgram Marbeck. Ein Führer in der Täuferbewegung der Reformationszeit.* Kassel, Oncken Verlag, 1957, 174 p.

Consacré également à l'anabaptisme, cet ouvrage est voué principalement à une présentation systématique des idées développées par Marbeck dans de nombreux écrits composés à Strasbourg, où il résida dès 1528, après avoir quitté son Tyrol natal. Son influence fut considérable sur de larges milieux de l'Allemagne du Sud. La partie biographique, beaucoup plus réduite, restitue néanmoins avec bonheur la figure d'un personnage à la fois déconcertant et attachant.

WALTER DELIUS : *Geschichte der irischen Kirche, von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert.* München-Basel, Ernst Reinhardt Verlag, 1954, 176 p.

Solidement appuyé sur une documentation ample et précise à la fois, l'auteur décrit le développement de l'Eglise en Irlande, de Patrick (mort en 461) au mouvement de réforme du XIIe siècle. L'œuvre de Colomban et de Gall apparaît ainsi comme un moment particulier, une phase de l'effort si remarquablement étendu dont bénéficiera pendant des siècles l'Europe continentale. L'inventaire dressé par M. Delius touchant la spiritualité, la théologie, l'art, s'il n'apporte pas d'éléments originaux, frappe par les richesses qu'il recèle et par la clarté d'un exposé soigneusement mis au point.

LOUIS CHAIGNE : *Revêtue des armes de lumière.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 152 p.

Avec une sympathie chaleureuse qui n'exclut pas la sobriété, ces pages retracent la vie de Léontine Jarre, Lyonnaise de bonne famille, devenue en religion Mère Marguerite-Marie du Sacré-Cœur (1830-1892). La fondation du Carmel Saint-Joseph, œuvre d'apostolat à laquelle elle se consacra totalement, aujourd'hui répandue en Europe, au Proche-Orient et en Afrique, offre un témoignage remarquable de fidélité maintenue à travers de redoutables obstacles.

HANS URS VON BALTHASAR : *Le cœur du monde.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 242 p.

Treize méditations, admirablement traduites, inspirées par la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, et aussi éloignées que possible de certaine mièvrerie justement suspecte. Le P. von Balthasar donne expression, avec le talent qu'on lui connaît, à deux visées dont le Christ est la source plus encore que l'objet : l'élargissement aux dimensions cosmiques de la Parole créatrice, et la relation personnelle, subjective au sens le plus positif, du Maître avec ses disciples. Le langage de l'auteur rejoint une christologie d'une pureté exemplaire, élégamment dépourvue de toute technicité, bien propre à enrichir la méditation et la réflexion.

JACQUES LECLERCQ : *Mère de notre joie.* Tournai, Casterman, 1959, 112 p.

Cherchant à alimenter la piété mariale, l'auteur est conscient des déviations fâcheuses auxquelles donne lieu une dévotion superficiellement sentimentale. C'est pourquoi il fonde sa longue méditation sur la reconnaissance de la souveraineté de Dieu et de Jésus-Christ, Marie ne pouvant être exaltée pour elle-même (p. 104). Les difficultés que provoquent d'incontestables excès, dans l'Eglise romaine, sont repérées avec une finesse qui mérite l'approbation, et qui donne le ton à l'ensemble de ce petit volume digne d'intérêt.

HENRI ETIENNE DU BOIS : *Die Gestaltung des Gottesdienstes.* Zürich, Zwingli Verlag, 1958, 24 p. Kirchliche Zeitfragen, 46.

Dans le cadre réduit d'une conférence, l'auteur présente d'abord un raccourci historique qui permet une comparaison en survol des structures liturgiques utilisées dans l'Eglise ancienne puis à l'époque de la Réforme. La seconde partie est consacrée à des remarques de portée générale sur la signification, la nature et les limites du renouveau liturgique auquel nous assistons dans toutes les grandes confessions chrétiennes.

BJARNE SKARD : *Die Inkarnation.* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1958, 138 p. Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, VII.

Suite de leçons extraordinairement claires sur le dogme christologique que l'auteur, l'évêque norvégien Skard, considère comme le dogme central non seulement de l'Eglise primitive, mais de la théologie chrétienne actuelle. Il entreprend d'en montrer les origines, puis le développement dans les témoignages apostoliques dans le contexte des conflits entre l'ébionisme et le docétisme, dans la théologie du Logos avec les déviations modalistes et adoptianistes. Il l'analyse ensuite à travers les formulations de Nicée et les oppositions des apollinaristes et des ariens, à travers celles de Chalcédoine et les hérésies monophysites et nestoriennes, pour conclure par un commentaire du symbole dit d'Athanase. Ces quelques chapitres valent beaucoup de gros ouvrages.

JACQUES MARITAIN : *Pour une philosophie de l'histoire.* Traduit de l'américain par Mgr Charles Journet. Paris, Editions du Seuil, 1959, 190 p.

Après une critique serrée et fondée des diverses philosophies de l'histoire, Maritain en reprend les structures à la lumière de l'éthique, sans les confondre avec celles d'une théologie de l'histoire, tout en montrant que le judéo-christianisme est le seul climat véritable dans lequel puisse se développer une réflexion sur les lois de l'histoire (par exemple, celle du double progrès contrastant : ivraie-bon grain). Ces lois tiennent compte dans la diversité de leurs genres du statut de l'homme (nature pure, déchue, rachetée) et se fondent sur une élimination de la loi comtienne des trois états. La philosophie de l'histoire étudie donc les rapports entre Dieu et l'histoire, entre la liberté divine et la liberté humaine, le problème du mal et de son expiation.

La philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin : Apologies I et II, Dialogue avec Tryphon. Textes présentés par ADALBERT HAMANN, o. f. m. Paris, Ed. de Paris, 1958, 365 p. Collection Ictus, 3.

Reprenant en général la traduction des *Pères apostoliques* de Hemmer-Lejay, ce troisième volume paraît encore plus bâclé que le premier : incohérence du système de références, absence de références pour une partie des rubriques de la table analytique, illustration hétéroclite, etc. Dommage !

Umanesimo e simbolismo. Archivio di filosofia, direttore Enrico Castelli. Padoue, CEDAM, 1958, 317 p., 32 pl.

Ensemble très riche d'exposés sur la fonction du symbole en général et d'études particulières de quelques représentations symboliques dans les arts et les lettres de la Renaissance, ce recueil apporte une contribution intéressante à l'étude d'un problème aussi important pour l'histoire de notre civilisation que pour la philosophie elle-même. Signalons au lecteur de langue française qu'à côté de textes en italien et en allemand, il en trouvera un bon nombre dans sa langue, dus à Henri Gouhier, Robert Klein, Pierre Mesnard, André Chastel et Robert Volmat.

La diaristica filosofica. Archivio di filosofia, direttore Enrico Castelli. Padoue, CEDAM, 1959, 254 p.

Les notes d'Henri Gouhier sur la dimension autobiographique des *Pensées* de Pascal justifieraient à elles seules l'intérêt qu'on trouvera à lire ce recueil consacré au journal philosophique, ce qui nous vaut des études sur Rousseau (par Pierre Burgelin), Maine de Biran (par H. Gouhier), Kierkegaard, Nietzsche, Rimbaud (par Robert Klein) et Berdiaeff. La seconde partie présente quelques pages inédites des « journaux » de Gabriel Marcel, de Jean Guitton, d'Enzo Paci et d'Ernesto Grassi.

René Mugnier : *Le problème de la vérité.* Paris, Presses universitaires de France, 1959. Collection « Initiation philosophique », 40. 100 p.

L'auteur s'est fait connaître par des études sur la pensée d'Aristote. Ici, il commence par distinguer au niveau psychologique et scientifique les notions voisines de vérité et de certitude, qu'il oppose à l'erreur et à la croyance. Dans la partie consacrée à la métaphysique, il réhabilite un dogmatisme dit « critique », proche du thomisme et destiné à combattre Kant. Un survol de seconde main de Bergson, de Husserl, et du pragmatisme amène à des conclusions sur les rapports entre la vérité, la liberté et la charité, qui manquent de netteté.

Vladimir Jankelevitch : *Henri Bergson.* Paris, Presses universitaires de France, 1959. Collection « Les grands penseurs ». 300 p.

A cette collection dont nous avons signalé en détail les ouvrages déjà parus s'ajoute la réédition de ce livre fameux sur Bergson, qu'on lira ou relira en admirant autant la justesse de l'interprétation que la richesse des commentaires. Le texte original a subi une refonte, et surtout des adjonctions. L'auteur nous annonce de plus son intention de réécrire entièrement tout l'ouvrage, destiné pour l'instant à commémorer à sa manière le centième anniversaire de la naissance de Bergson.

Jacques Burdet : *La danse populaire dans le Pays de Vaud sous le régime bernois.* Bâle, G. Krebs, 1958, 208 p.

Ecrits d'une plume alerte, les chapitres de ce volume bien présenté décrivent successivement les occasions, les lieux, les formes de la danse, puis les musiciens (ménétriers) et les instruments qu'ils emploient. La période envisagée (1536-1798) est ponctuée par les nombreuses ordonnances prises par MM. de Berne, où l'extrême sévérité du début, liée à l'introduction de la Réforme, se tempère dès le XVIIIe siècle d'un modeste libéralisme. Les registres des Consistoires, patiemment examinés par l'auteur, lui ont offert une mine de renseignements qu'il utilise avec perspicacité, évitant le piège de l'anecdote pour relever ce qui est vraiment significatif.

Armand Payot : *L'Offrande du Berger.* Genève, Labor et Fides, 1959, 76 p.

On a réuni ici huit contes pour Noël, où s'affirme le talent d'un pasteur trop tôt enlevé à l'affection de ses amis, qui seront heureux de garder ces pages à côté des œuvres dramatiques déjà connues et appréciées.

Imprimerie La Concorde, Lausanne

L'IMPORTANCE DE « L'ÉVOLUTION CRÉATRICE » DANS LA GENÈSE DE LA PENSÉE MODERNE [1]

I. L'immuable et le mouvant

Pour situer la philosophie de Bergson à sa vraie place, c'est toute l'histoire de la pensée humaine, depuis ses origines jusqu'à ce jour, qu'il conviendrait de retracer. Il ne saurait en être question dans le cadre de cet article.

Parmi les multiples antinomies auxquelles nous avons recours pour classer les systèmes philosophiques, il en est une dont le choix s'impose lorsqu'il s'agit de porter un jugement sur l'œuvre bergsonienne. C'est l'opposition, en apparence irréductible, entre un monde en perpétuel devenir et cette tendance de l'esprit humain à poser des principes immuables et éternels.

Pour l'antiquité, la perfection ne saurait être atteinte que dans l'immuable et l'éternel. Ce sont les attributs du Dieu d'Aristote et de l'Idée platonicienne. « L'immutabilité — écrit Bergson — serait ainsi au-dessus de la mutabilité, laquelle ne serait qu'une déficience, un manque, une recherche de la forme définitive... La durée devient par là une dégradation de l'être, le temps une privation d'éternité. »[2] Et, encore : « Pour les anciens, le temps est théoriquement négligeable, parce que la durée d'une chose ne manifeste que la dégradation de son essence. C'est de cette essence immobile que la science s'occupe. »[3]

Rappelons, faute de pouvoir nous y arrêter, que l'affirmation antique fut reprise par la philosophie et la métaphysique de tous les temps, jusqu'à l'époque moderne.

[1] Pour signaler les ouvrages de Bergson, nous emploierons les abréviations utilisées dans la publication du Congrès Bergson : *E.C.*, L'Evolution créatrice ; *E.S.*, L'Energie spirituelle ; *D.S.M.R.*, Les Deux Sources de la Morale et de la Religion ; *P.M.*, La Pensée et le Mouvant.

[2] *D.S.M.R.*, p. 261.

[3] *E.C.*, p. 371.

N. B. — Nous publions ici la troisième des conférences prononcées au Congrès annuel de la Société romande de philosophie (Congrès Bergson) en septembre 1959. La quatrième, due à M. Charles Favarger, paraîtra dans notre nº III.

On a souvent dit que la réflexion hindoue s'était opposée à la pensée occidentale, éprouvant jusqu'à la souffrance, le perpétuel écoulement des choses. Mais, c'est justement pour lui échapper que le bouddhisme enseigne qu'il n'est qu'une voie qui permette à l'homme de se soustraire au cycle incessant des morts et des renaissances successives. C'est le refuge dans le Nirvâna, c'est-à-dire l'identification à l'Etre absolu et immuable.

* * *

La pensée grecque a engendré la philosophie, mais elle a aussi donné naissance à la science. Si nous appliquons à la science, ou plus exactement aux sciences, la même méthode antinomique, il est aisé de les répartir en deux catégories : les sciences exactes, c'est-à-dire la mathématique et la physique, et les autres, que l'on n'ose point qualifier d'inexactes, mais qui pour beaucoup occupent un degré inférieur, en raison de leur manque de précision ; ce sont les sciences naturelles.

Les mathématiques fournissent l'image même du stable et de l'absolu. Leurs principes sont éternels. Nous n'avons rien changé à la géométrie d'Euclide, car il n'y a rien à y ajouter ou à y retrancher. La définition du triangle ou celle du cercle sont aussi immuables et éternelles que l'Idée platonicienne.

La physique étudie les changements de la matière ; mais, ces changements obéissent à des lois. Ces lois sont stables. Elles s'expriment en langage mathématique. Elles sont l'expression du déterminisme classique qui, jusqu'à une date toute récente, a constitué le fondement même de la science.

La géométrie est l'œuvre de la pensée grecque, et l'algèbre, une invention des Arabes. Mais, la biologie est née avec Lavoisier, dans les dernières années du XVIIIe siècle. L'extrême complexité du vivant est la raison pour laquelle son étude n'a pu être abordée que tardivement. Mais, lorsque l'homme a commencé à comprendre ce que représente le vivant, c'est non seulement la science, mais encore la philosophie qui s'en sont trouvées bouleversées.

Les sciences de la nature ont été tout d'abord classificatrices, car il convenait de voir clair dans cette multitude de formes vivantes qui s'offrent à nos yeux. Le vivant est l'instabilité même ; il naît, il se développe ; puis il vieillit et il meurt. La succession des individus au cours d'innombrables générations est la loi du vivant. Cependant, de tout temps, l'homme a reconnu, sous les apparences de ce perpétuel renouvellement, l'existence d'une constante : les individus se répartissent en des catégories d'ordre supérieur, les espèces. L'œuvre de Linné, dont la fécondité se prolonge jusqu'en notre temps, fut de donner une définition de l'espèce et de l'appliquer à l'ensemble

du monde vivant. Pour Linné, l'espèce était immuable, parce que créée par Dieu ; et ainsi réapparaissait cette stabilité qui, pendant un moment, avait paru compromise par les incessantes transformations du vivant.

Il n'est point question de donner ici un historique de la notion d'Evolution, ni de relever les textes des auteurs, anciens ou modernes, dans lesquels on a voulu trouver les premiers germes de la pensée transformiste.

C'est Buffon qui, le premier, a clairement reconnu la valeur relative des espèces et la continuité foncière du monde vivant. Fixiste convaincu dans ses premiers écrits, il en est venu à concevoir, dans les dernières années de sa vie, la naissance des formes animales par un processus de transformation progressive. Il le dit nettement dans *L'Histoire des Animaux* (1749) ; et s'il s'exprime en termes fort prudents, c'est pour éviter les critiques de la Sorbonne, auxquelles d'ailleurs il n'a point complètement échappé.

L'œuvre de Lamarck doit nous retenir plus longtemps, car elle constitue, de toute évidence, le point de départ de ce mouvement de pensée qui devait, un siècle plus tard, s'épanouir dans le bergsonisme. Lamarck est demeuré incompris des hommes de son temps, comme le sont tous les novateurs. Il fut bafoué par Napoléon et ridiculisé par Cuvier. Mais l'injustice devient odieuse quand elle traverse les siècles. Nous voyons aujourd'hui l'œuvre de ce grand penseur, non point ignorée, mais systématiquement déformée par l'école biologique anglo-saxonne. Le parti pris est si flagrant qu'un zoologiste anglais, H. Graham Cannon, a souligné, dans un ouvrage plein de mérites, *The Evolution of living things* (1958), la partialité de ses compatriotes vis-à-vis de Lamarck. On n'a voulu retenir de la doctrine lamarckienne que les parties désuètes ou manifestement fausses. On a repris les plaisanteries usées jusqu'à la corde sur le cou de la girafe ; on a montré que l'hérédité des caractères acquis n'existait pas. Toute œuvre originale comporte des parties faibles et des erreurs. Et, cependant, les écrits de Lamarck renferment de géniales intuitions dont nous mesurons seulement aujourd'hui la profondeur.

Lamarck a nettement reconnu l'existence d'une ligne directrice de l'évolution qu'il désigne sous le nom de *gradation*, et à laquelle nous donnons aujourd'hui le nom d'Evolution progressive. Il distingue nettement cette ligne d'évolution générale des adaptations secondaires qui l'obscurcissent et la perturbent.

L'idée de « complexification » de l'organisation du vivant, qui devait être si brillamment exposée par Teilhard de Chardin, est déjà clairement exprimée dans la *Philosophie zoologique*.

Il a rendu compte du passage de l'« irritabilité » à la « sensation », de la « sensation » à l'« intelligence », reconnaissant ainsi ce qu'aujourd'hui nous nommons l'*évolution psychique*. Il voit, comme devaient le proclamer plus tard Bergson et Teilhard de Chardin, dans le développement des facultés psychiques le vrai critère de l'évolution progressive. Enfin, il tient l'apparition de l'Homme pour la suite naturelle de l'évolution biologique.

Bien sûr, et c'est là son point faible, Lamarck n'a point apporté la démonstration de ce qu'il affirme ; les exemples qu'il fournit en faveur de ses thèses sont faibles et mal choisis. Comme tous les intuitifs, Lamarck est tellement persuadé de l'exactitude de ses affirmations qu'il lui paraît superflu de les vouloir démontrer. Et cependant cette démonstration existe ; car les intuitions lamarckiennes sont nées de l'expérience de toute une vie de naturaliste, au cours de laquelle cet illustre savant a approfondi tous les aspects de la nature, qu'il s'agisse de météorologie, d'hydrogéologie, de botanique ou de zoologie.

Reconnaissons cependant, en toute loyauté, que la doctrine de l'Evolution n'a triomphé qu'avec Darwin. Le grand naturaliste anglais est un homme consciencieux, méticuleux, qui accumule preuve sur preuve pour fonder et soutenir sa doctrine ; c'est un esprit scrupuleux qui passe trente ans de sa vie à rédiger son premier ouvrage. C'est sans nul doute à ce souci d'objectivité qu'est dû l'immense succès que connut, dès sa parution, *L'Origine des Espèces*.

Il est aussi le résultat de la lente maturation intellectuelle qui s'est produite au cours des cinquante ans séparant la publication de la *Philosophie zoologique* de celle de *L'Origine des Espèces*.

C'est là le bilan positif de l'œuvre de Darwin. Mais, la même impartialité nous oblige à reconnaître que la théorie darwinienne a orienté l'évolutionnisme dans une voie où il faillit s'enliser.

La théorie de la sélection naturelle conduisait à donner de la vie une interprétation purement mécaniste. L'évolution serait le résultat d'une suite de hasards heureux triés par la sélection naturelle. L'adaptation prend ainsi l'allure d'une monstrueuse réussite qui s'édifie sur un monceau de cadavres. La conception darwinienne rabaisse le vivant au niveau de l'inerte. Il est dépourvu de toute initiative ; il ne crée rien ; il n'invente rien. S'il se modifie, c'est sous l'influence de forces aveugles, à la façon dont l'eau creuse les vallées et va fatalement rejoindre la mer.

II. L'apport bergsonien

Arrivons à Bergson. Il est curieux de relever les dates qui marquent la naissance ou les grands renouvellements de l'évolutionnisme. On s'aperçoit qu'elles se succèdent au rythme d'un demi-siècle : 1809, la *Philosophie zoologique* ; 1859, *L'Origine des Espèces* ; 1907, *L'Evolution créatrice* ; 1955, *Le Phénomène humain.*

L'Evolution créatrice constitue l'une des pièces maîtresses de l'œuvre bergsonienne, ouvrage de pleine maturité qui prend place entre les premiers écrits orientés vers les problèmes psychologiques, *Les Données immédiates de la conscience* (1888), *Matière et Mémoire* (1896), et la grande synthèse finale, exposée dans *Les deux sources de la Morale et de la Religion* (1932).

Bergson a rencontré l'évolutionnisme, non point en suivant le chemin coutumier qui est celui des naturalistes, mais au cours de sa recherche sur la nature de l'esprit humain. Sa démarche fut donc inverse de celle des biologistes. Rien d'étonnant à ce qu'elle lui ait offert des perspectives différentes.

L'Evolution créatrice fait date dans l'histoire de l'esprit humain ; car elle marque la coupure entre deux modes de pensée, deux façons de comprendre le monde.

Elle débute par une double critique : critique du mécanisme ; critique du finalisme et du créationnisme.

C'est un jeu pour Bergson que de démontrer l'impossibilité de rendre compte de la genèse des vivants et de leurs transformations successives par la seule intervention de la sélection naturelle. Le parallélisme qu'il relève entre la composition de l'œil des Vertébrés et celle de l'appareil oculaire des Mollusques est un exemple trop classique pour qu'il soit utile de le reproduire à nouveau. D'autres exemples sont aussi probants. En voici un.

Les néodarwiniens ont cru asseoir la théorie darwinienne sur des bases solides en plaçant la source de l'évolution dans des variations brusques auxquelles Hugo de Vries a donné le nom de *mutations*. Or, nous savons aujourd'hui que les mutations représentent simplement des erreurs de copiage qui se produisent au cours de la division des chromosomes. L'évolution serait ainsi le fruit d'une succession d'erreurs. Cette singulière théorie, exprimée dès le XVIII[e] siècle par Maupertuis, est aujourd'hui encore universellement acceptée par les darwiniens. Et, cependant, comment peut-on imaginer que le cerveau humain, constitué par quatorze milliards de neurones exactement connectés, plus complexe que la plus perfectionnée de

nos machines cybernétiques, ait pu se constituer ensuite d'une succession d'erreurs transformées en hasards heureux ? Poser la question, c'est y répondre. Tout ce que nous apprend aujourd'hui le développement de l'individu nous prouve que l'organisme est un système qui se construit lui-même en suite d'accroissements et de différenciations coordonnés et autorégulés. Nous ne saurions douter aujourd'hui que l'évolution du vivant se soit déroulée en ayant recours aux mêmes procédés. C'est du même coup reconnaître la faillite de la théorie darwinienne.

Bergson adopte une attitude plus nuancée lorsqu'il aborde la critique du finalisme. Il reconnaît d'ailleurs très franchement que « la thèse que nous exposons dans ce livre participe nécessairement du finalisme dans une certaine mesure » [1]. Ce qu'il rejette, c'est le « finalisme radical », que nous pourrions aussi bien nommer créationnisme. Ce finalisme est construit à l'image de l'action humaine : le monde va vers un but et la création suit un plan qui permet d'atteindre ce but.

Bergson montre aisément que l'évolution ne répond point à un plan. Si l'évolution est dans son ensemble progressive, il n'en demeure pas moins que l'histoire du monde vivant comporte d'innombrables régressions, culs-de-sac et extinctions. L'évolution a produit un certain monde vivant, mais il est loisible d'imaginer qu'il eût pu être tout autre. « On conçoit — dit Bergson — que la vie eût pu revêtir un tout autre aspect extérieur et dessiner des formes très différentes de celles que nous lui connaissons. » [2]

L'interprétation bergsonienne de l'évolution ne saurait s'accommoder d'un plan, car « la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera son élan » [3].

Nous ne croyons pas déformer la pensée de Bergson en la formulant ainsi : la finalité n'apparaît qu'au terme du mouvement évolutif, lorsque le « but » est atteint. Le vivant éprouve des besoins et il cherche à les satisfaire, mais il ne sait pas exactement comment. Le vivant ressemble à l'artiste qui s'efforce d'exprimer ce qu'il ressent et dont le tableau ou la symphonie représentent l'aboutissement de sa recherche. Le peintre ou le musicien ne se proposent point le plus souvent de composer une œuvre arrêtée d'avance. Mais, une poussée intérieure les oblige à extérioriser cette puissance de création qu'ils recèlent en eux. Ils ont besoin, en quelque sorte, de s'en délivrer en la matérialisant.

[1] *E.C.*, p. 43. — [2] *E.C.*, p. 279. — [3] *E.C.*, p. 108.

Et, Bergson conclut : « La vie envisagée comme une évolution créatrice transcende la finalité, si l'on entend par finalité la réalisation d'une idée conçue ou concevable par avance. »[1]

* * *

Cependant, *L'Evolution créatrice* est tout autre chose qu'une critique des théories évolutionnistes. Elle ne se propose point non plus de démontrer le bien-fondé de l'interprétation évolutionniste, qui n'était plus sérieusement mise en question à l'époque où Bergson écrivait son livre. Mais le projet du penseur français était d'accorder en une vue unitaire les qualités du vivant et les prérogatives de l'esprit humain.

Le mouvement de pensée de notre philosophe trouve, de toute évidence, son point de départ dans cette recherche pénétrante qu'il poursuivait depuis un quart de siècle sur la nature de l'esprit humain. Pour Bergson, l'intelligence de l'homme est dirigée vers l'action et l'utilisation de la matière. Ce qu'il cherche et ce qu'il trouve effectivement dans la matière inanimée, ce sont des relations fixes entre les objets de la nature qui lui permettent d'établir des lois, par conséquent de prévoir le futur et d'agir sur le monde extérieur. En sorte que pour la commodité de ses agissements, l'homme enferme la réalité dans une cage tressée de lois et de principes immuables. « Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité. »[2]

L'esprit, dont l'étude constitue le propre de la tâche philosophique, est un flux incessant, un devenir qui engloutit aussitôt le présent dans le passé. « La réalité est un perpétuel devenir. »[3] Pour Bergson, la vie et l'esprit sont de même nature. « La vie est d'ordre psychologique. »[4] La vie est donc, comme l'esprit, mouvement, ou plus exactement action. Ce mouvement qui anime chacun des vivants se transmet d'individu à individu au travers des générations. C'est l'*élan vital* qui, pour Bergson, anime toute l'évolution biologique.

C'est pourquoi notre intelligence fabricatrice, qui ne se plaît que dans l'immobilité et la fixité, comprend mal le vivant et éprouve d'insurmontables difficultés à saisir la réalité profonde de l'Evolution. « L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie. »[5] « L'intelligence n'est point faite pour penser l'évolution. »[6] C'est à « l'intuition qui va dans le sens de la vie »[7] qu'il convient de s'adresser pour saisir la nature du mouvement évolutif.

* * *

[1] *E.C.*, p. 243. — [2] *E.C.*, p. 169. — [3] *E.C.*, p. 295.
[4] *E.C.*, p. 279. — [5] *E.C.*, p. 179. — [6] *E.C.*, p. 177.
[7] *E.C.*, p. 289.

L'Evolution est une histoire. C'est pourquoi l'idée de temps, ou mieux de durée joue un rôle si important dans la philosophie bergsonienne ; mais, en repensant la notion de temps, Bergson lui fait subir un complet renouvellement. Le temps bergsonien, ce n'est point l'éternel retour de l'aiguille sur le cadran. C'est un temps vivant, un temps qui invente et engendre inlassablement du nouveau. C'est ce que Bergson exprime en des formules devenues célèbres : « Le temps est l'étoffe même des choses. » [1] « Le temps est invention ou il n'est rien du tout. » [2]

* * *

La vie est donc spontanéité, liberté, invention et création. « Devant l'évolution de la vie, les portes de l'avenir restent grandes ouvertes. » [3] La vie entraîne avec elle l'imprévisibilité, donc l'indétermination. « Le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière. » [4]

La conception bergsonienne du temps exige que le changement ne soit jamais identique à lui-même. « C'est pourquoi notre durée est irréversible. » [5] Notre intelligence s'insurge contre cette imprévisibilité, mais il convient de l'accepter puisqu'elle correspond à la réalité profonde.

Bergson s'élève donc contre le déterminisme, ou plus exactement il ne voit dans celui-ci, à la façon des théoriciens de la physique moderne, qu'un ensemble de lois approchées qui s'appliquent assez bien à la matière inerte, mais qui se trouvent en défaut dès que l'on se propose de les employer dans le domaine du biologique.

L'évolution envisagée sous le lumineux éclairage de la dialectique bergsonienne change de visage. La vie, tout comme l'esprit, nous apparaissent comme d'incessantes créations de nouveautés imprévisibles.

Ce mouvement de pensée conduit notre philosophe à reprendre les conclusions de la *Philosophie zoologique*. Pour Bergson, comme pour Lamarck, « l'évolution est un élan original, c'est-à-dire une poussée intérieure qui porterait la vie, par des formes de plus en plus complexes, à des destinées de plus en plus hautes » [6]. Et, comme Lamarck encore, il reconnaît clairement que « l'adaptation explique les sinuosités du mouvement évolutif, mais non pas les directions générales du mouvement, encore moins le mouvement lui-même » [7].

* * *

[1] *E.C.*, p. 4. — [2] *E.C.*, p. 369. — [3] *E.C.*, p. 114.
[4] *E.C.*, p. 137. — [5] *E.C.*, p. 6. — [6] *E.C.*, p. 111.
[7] *E.C.*, p. 111.

Cependant, en tant que philosophe, Bergson ne pouvait demeurer sur le terrain proprement biologique. Il se devait d'envisager la place de l'homme dans la nature. Il n'est point le premier, bien sûr, à poser le problème, mais la solution qu'il nous propose est profondément originale, en ce sens qu'elle s'oppose aussi bien au mécanisme qu'au finalisme. Laissons-lui la parole, afin de ne point trahir sa pensée : [1] « Dans un sens tout spécial, l'homme est le « terme » et le « but » de l'évolution. » Cependant, « il n'y a pas eu, à proprement parler, de projet ni de plan... Si l'évolution de la vie s'était heurtée à des accidents différents sur la route, si, par là, le courant de la vie avait été divisé autrement, nous aurions été, au physique et au moral, assez différents de ce que nous sommes. Pour ces diverses raisons, on aurait tort de considérer l'humanité, telle que nous l'avons sous les yeux, comme préformée dans le mouvement évolutif. On ne peut même pas dire qu'elle soit l'aboutissement de l'évolution entière, car l'évolution s'est accomplie sur plusieurs lignes divergentes, et, si l'espèce humaine est à l'extrémité de l'une d'elles, d'autres lignes ont été suivies avec d'autres espèces au bout. C'est dans un sens bien différent que nous tenons l'humanité pour la raison d'être de l'évolution. De notre point de vue, la vie apparaît globalement comme une onde immense qui se propage à partir d'un centre et qui, sur la presque totalité de sa circonférence s'arrête et se convertit en oscillation sur place : en un seul point l'obstacle a été forcé, l'impulsion a passé librement. C'est cette liberté qu'enregistre la forme humaine. Avec l'homme seul elle a poursuivi son chemin. »

Ainsi, l'évolution, en créant l'homme, a laissé derrière elle des « déchets » qui sont l'animalité, et le monde végétal. Mais, ce qui aujourd'hui n'est que déchets a constitué jadis les fondations sur lesquelles l'évolution a pris appui pour s'élever jusqu'à l'homme. Il convient de rappeler ici la magnifique péroraison qui termine le troisième chapitre de *L'Evolution créatrice* : « Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort. » [2]

* * *

Cependant, *L'Evolution créatrice* ne marque point l'achèvement de la doctrine bergsonienne. Ce mouvement de pensée s'est pour-

[1] *E.C.*, p. 288. — [2] *E.C.*, p. 293-294.

suivi dans *Les deux sources de la Morale et de la Religion*, où il parvient à son terme. Encore que publiés à vingt-cinq ans d'intervalle, la continuité des deux ouvrages demeure évidente. Qu'il nous suffise d'évoquer brièvement les prolongements évolutionnistes que l'on découvre dans *Les deux sources*.

Bergson reconnaît tout d'abord que la société humaine doit être intégrée dans le mouvement évolutif. « On est bien forcé de reconnaître que l'homme est un être vivant, que l'évolution de la vie, sur ses deux principales lignes, s'est accomplie dans la direction de la vie sociale, que l'association est la forme la plus générale de l'activité vivante puisque la vie est organisation, et que dès lors on passe par transitions insensibles des rapports entre cellules dans un organisme aux relations entre individus dans la société. »[1]

Toute société exige une morale ; et, dans la pensée de Bergson, la morale humaine représente un produit de l'évolution : « Donnons au mot de biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir, qu'il prendra peut-être un jour, et disons pour conclure que toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique. »[2]

Mais l'homme est non seulement un être social ; c'est aussi une créature religieuse. La religion vraie, la « religion dynamique », se traduit, suivant Bergson, par l'expérience mystique. Or, que nous révèle-t-elle ? « Pour prolonger notre conclusion — c'est-à-dire la conclusion de *L'Evolution créatrice* — autrement que par des suppositions arbitraires, nous n'aurions qu'à suivre l'intuition du mystique. Le courant vital qui traverse la matière et qui en est sans doute la raison d'être, nous le prenions simplement pour donné. De l'humanité, qui est au bout de la direction principale, nous ne nous demandions pas si elle avait une autre raison d'être qu'elle-même. Cette double question, l'intuition mystique la pose en y répondant. Des êtres ont été appelés à l'existence qui étaient destinés à aimer et à être aimés, l'énergie créatrice devant se définir par l'amour. »[3]

Ainsi, grâce à Bergson, la notion d'Evolution a été replacée à son véritable niveau qui est celui de la Philosophie naturelle. L'Evolution, ce n'est point seulement la transformation d'un membre ou le virage d'une couleur. L'Evolution est cette universelle métamorphose au cours de laquelle l'étoffe du cosmos s'organise pour s'épanouir en pensée et en amour.

* *

Le recul du temps nous permet de porter aujourd'hui un jugement sur l'œuvre bergsonienne et d'apercevoir clairement l'influence

[1] *D.S.M.R.*, p. 95. — [2] *D.S.M.R.*, p. 103. — [3] *D.S.M.R.*, p. 275-276.

qu'elle a exercée sur la pensée moderne. Bergson nous a fait sentir la continuité du réel ; il nous a donné le sens de la durée ; il a montré que l'humanité prolonge le vivant ; et, qu'en ce sens, l'humain représente le terme atteint par l'évolution au temps présent. On dira que ces idées se trouvaient déjà, en germe tout au moins, dans les écrits des évolutionnistes du XIXe siècle. C'est certainement vrai pour la *Philosophie zoologique* de Lamarck. Mais l'évolutionnisme s'était orienté, avec Darwin, dans une tout autre direction qui, par un détour, le ramenait au créationnisme. Les darwiniens, en affirmant que le vivant est pur mécanisme, en ne voyant dans le changement que l'effet du hasard, en réduisant l'évolution à une suite de mutations fortuites, se trouvent devant un fossé infranchissable lorsqu'ils abordent l'étude de l'homme. Car il devient impossible de prétendre que l'homme est dépourvu de toute spontanéité et ne fait preuve d'aucune initiative. Aussi, lorsque les darwiniens envisagent le palier humain, ils déclarent, tout comme les tenants des religions orthodoxes, que l'humanité constitue un monde à part, le monde de la liberté qui s'oppose à celui de la nécessité. Cette affirmation se retrouve aujourd'hui encore dans les ouvrages de la plupart des biologistes anglo-saxons contemporains. Citons, à titre d'exemples : *The meaning of Evolution* (1950), de G. G. Simpson ; *Evolution in Action* (1953), de J. Huxley ; *Evolution, Genetics and Man* (1955), de Th. Dobzhansky.

Le grand mérite de Bergson est d'avoir fait justice de ces errements et d'avoir remis la doctrine évolutionniste dans le droit chemin.

Il est cependant un des aspects de la conception bergsonienne que nous ne saurions accepter : c'est la façon dont il envisage les rapports de la matière et de la vie.

Il affirme d'abord que « la conscience est immanente à tout ce qui vit »[1]. Nous ne voulons pas entreprendre la critique de l'emploi du terme de conscience que Bergson, comme plus tard Teilhard de Chardin, détournent de son sens primitif — connaissance de soi-même — pour lui conférer une acception extrêmement générale. Retenons simplement que Bergson assimile vie et conscience.

Ceci dit, il affirme que « conscience et matérialité se présentent comme des formes d'existence radicalement différentes et même antagonistes »[2]. Pour lui, la matière est « quelque chose qui se défait »[3], tandis que la vie est « une réalité qui se fait »[4]. Ainsi, « la vie est un effort pour remonter la pente que la matière descend »[5].

[1] *E.S.*, p. 11. — [2] *E.S.*, p. 13. — [3] *E.C.*, p. 266.
[4] *E.C.*, p. 269. — [5] *E.C.*, p. 267.

Il semble bien que cette idée ne soit pas proprement bergsonienne. Elle paraît empruntée à Ravaisson. Bergson s'en est expliqué dans la notice qu'il consacra à la vie et aux œuvres du grand philosophe français, notice écrite dans le temps qu'il lui succédait à l'Académie des Sciences morales et politiques [1]. Et c'est en s'inspirant du célèbre *Rapport sur la Philosophie en France* (1867) que Bergson a fondé son opposition du matériel et du vivant.

Cette position est devenue aujourd'hui intenable. Tout d'abord, parce que nos connaissances sur la matière se sont extraordinairement accrues depuis l'époque où Bergson composait *L'Evolution créatrice* ; mais aussi, parce que G. Bachelard nous a donné, dans *Le Matérialisme rationnel*, une philosophie de la matière accordée aux connaissances du temps présent. Bachelard prend le contre-pied des propositions que Bergson formulait sur la matière. Pour lui, la matière n'est pas quelque chose de stable, d'inanimé, de passif. « La matière — dit-il — est intimement dynamique », car « la matière est énergie » [2]. Il y a une « activité structurante de la matière », et c'est grâce à elle que se construit l'atome, puis la molécule [3].

Par ailleurs, l'évolutionnisme contemporain, tenant compte des connaissances que nous avons acquises sur les macromolécules, les virus, les bactériophages, a rétabli une continuité unilinéaire. Le passage de l'état moléculaire à l'organisation du vivant nous apparaît aujourd'hui insensible, et il est bien difficile d'attribuer une place exacte à ces êtres ambigus que sont les virus, qui tiennent autant de l'inanimé que du vivant. Les plus simples d'entre eux nous apparaissent comme des macromolécules déjà douées de quelques-unes des propriétés du vivant, mais non de toutes.

III. La fécondité de la pensée bergsonienne

L'œuvre géniale se prolonge dans la postérité, et c'est dans son devenir que l'on mesure sa fécondité. Elle doit être source d'inspiration. La pensée des disciples peut s'écarter de celle du maître, mais elle fut l'étincelle d'où jaillit l'embrasement.

Ce qui caractérise, à notre sens, l'évolutionnisme contemporain, c'est la place prise par l'Homme *en tant qu'élément explicatif de l'Evolution tout entière*. Pour cela, il convient d'« envisager l'Homme, non point sur le plan métaphysique, mais dans une perspective

[1] *P.M.*, p. 281.
[2] *Le Matérialisme rationnel*, p. 160.
[3] *Le Matérialisme rationnel*, p. 146.

objective et scientifique, en tenant compte non seulement de ses aspects proprement biologiques, c'est-à-dire morphologiques et physiologiques, mais encore de ses manifestations affectives, intellectuelles, sociales et morales »[1].

Il est bien certain que ce nouvel évolutionnisme a été inspiré, directement ou indirectement, par l'œuvre bergsonienne.

Mais, élargissons encore notre perspective. Parmi les multiples systèmes philosophiques qui fleurissent au temps présent, seules les thèses bergsoniennes sont susceptibles de satisfaire aux exigences de la philosophie naturelle, c'est-à-dire de celle qui s'appuie sur les données de la science. Le scientifique pourra critiquer certains aspects de la conception bergsonienne ; il lui arrivera même d'en rejeter la plus grande part. Il n'en restera pas moins que la philosophie bergsonienne lui offrira toujours un point de départ acceptable. Tandis qu'un accord apparaît impossible entre l'évolutionnisme et la philosophie traditionnelle qui pose la pensée humaine comme une donnée, une entité immuable, excluant tout recours au passé ou à l'avenir.

* * *

Le nouvel évolutionnisme est l'œuvre d'esprits venus d'horizons très divers : des biologistes, des géologues, des psychologues, des philosophes et des prêtres. Ils ont poussé leurs synthèses plus ou moins loin, les premiers s'efforçant de demeurer sur le plan scientifique, les derniers invinciblement portés vers les spéculations métaphysiques.

L'œuvre bergsonienne, dont l'empreinte a fortement marqué le mouvement philosophique français, a provoqué également d'incontestables résonances dans les pays latins et slaves. Par contre, elle n'a suscité que de faibles échos dans le monde anglo-saxon, encore que Bergson ait donné plusieurs conférences en Angleterre et que ses ouvrages aient été traduits en anglais. Le Congrès Bergson en offre un exemple symptomatique. On ne relève, parmi les conférenciers étrangers, le nom d'aucun philosophe anglo-saxon.

Et, cependant, les Anglais auraient dû être préparés à recevoir l'enseignement bergsonien, car, en suite d'un de ces phénomènes de convergence aussi fréquents dans l'histoire de l'esprit humain que dans l'évolution biologique, une conception évolutionniste s'est développée en Angleterre, conçue en dehors du bergsonisme, et cependant fort semblable. C'est la *doctrine de l'émergence*. Elle est

[1] A. VANDEL : *Le Phénomène humain*, in *Les Processus de l'Hominisation*. Colloques internationaux du Centre national de la Recherche scientifique, Paris, 1958.

l'œuvre de philosophes et de psychologues anglais, Lewes, Lloyd Morgan, Samuel Alexander. Pour ces penseurs, l'accroissement de complexité qui se manifeste tout au long de l'évolution du monde a une raison d'être. Car chaque plan d'organisation fait apparaître, *émerger* des nouveautés inédites et originales.

Cependant, la doctrine de l'émergence n'a pas eu plus de succès auprès des biologistes anglo-saxons que le bergsonisme. Il convient d'en chercher la raison dans la vénération en laquelle est tenue, aussi bien en Angleterre qu'en Amérique, l'œuvre de Darwin. En ces pays, le darwinisme a pris l'allure d'un dogme scientifique.

Cependant, le plus intelligent et le mieux informé des biologistes anglais, Julian Huxley, a été influencé — malgré lui, pourrait-on dire — par la pensée bergsonienne. Il a beau qualifier Bergson, dans l'un de ses ouvrages, de « good poet, but bad scientist », il n'a pas pu échapper au mouvement d'idées inauguré par le philosophe français. [1] Que l'on en juge par les quelques phrases que je détache d'un ouvrage récemment paru, et dont la résonance bergsonienne ne saurait échapper à personne :

« Nous pouvons affirmer déjà que le cosmos possède une unité, qu'il est un processus de transformation dans le temps, et que les valeurs, et d'autres produits de l'activité mentale et spirituelle, jouent un rôle actif important dans le secteur dont nous nous occupons. »

« La biologie évolutionniste a déjà indiqué la nature de la destinée humaine. L'étude scientifique est nécessaire pour donner à la religion une compréhension élargie de notre destinée et pour l'aider dans la recherche de méthodes améliorées pour parvenir à la réaliser. »

« Un autre fait important est celui de l'épuisement progressif des directions dans lesquelles s'oriente le mouvement évolutif, en sorte qu'aujourd'hui une seule voie reste ouverte. »

« La biologie a révélé la place de l'homme dans la nature. Qu'il le sache ou non, qu'il le désire ou non, il est maintenent le facteur principal de l'évolution future de la terre et de ses habitants. » [2]

* * *

Nous avons signalé l'accord profond qui lie les thèses bergsoniennes à la doctrine de Lamarck. Rien d'étonnant à ce que le pays qui a vu naître ces deux puissants esprits soit aussi celui où leurs œuvres aient laissé les traces les plus durables. Ce sont elles dont nous devons nous occuper maintenant.

[1] J. HUXLEY : *Evolution. The modern Synthesis*. London, 1942.
[2] J. HUXLEY : *The Evolutionary Humanism*, 1954.

Mentionnons tout d'abord un livre fort original, encore que demeuré à peu près complètement ignoré des philosophes et des biologistes. C'est mon collègue et ami, le professeur Théodore Monod, qui me le fit connaître. Il s'intitule *L'Evolution, doctrine de liberté*. Il est dû à la plume de F. Leenhardt, esprit philosophique et religieux, et de plus parfaitement au courant de la science de son temps. Ce livre a paru en 1909, c'est-à-dire deux ans après *L'Evolution créatrice*. Leenhardt a-t-il lu l'œuvre de Bergson ? On ne saurait l'affirmer, puisque le nom du grand philosophe français ne figure point dans le livre de Leenhardt. Les deux ouvrages présentent d'incontestables points communs et des développements analogues. Leenhardt, tout comme Bergson, rejette à la fois le mécanisme et le finalisme. Le vivant se construit lui-même « du dedans au dehors » ; et, de la même manière, il devient l'artisan de l'évolution biologique. C'est une étonnante prémonition de ce qui devait plus tard prendre le nom d'*organicisme*. Le vivant introduit la contingence dans la nature, et c'est cette contingence qui rend compte de l'allure buissonnante de l'évolution. Au niveau de l'humain, la contingence s'épanouit en liberté.

Certains passages du livre de Leenhardt possèdent d'incontestables résonances bergsoniennes. Citons, à titre d'exemple, une phrase qui rappelle un texte de Bergson que nous reproduisions plus haut : « Sur un seul point, ce stade où en reste l'animal a été dépassé et un centre animal perfectionné est affirmé dans une forme nouvelle. L'animal personnel a fait son apparition au sommet de l'animalité, pour s'élever du même coup infiniment au-dessus d'elle.» [1] S'agit-il là d'inspiration ou de convergence ? Nous ne saurions en décider.

Cependant, les préoccupations de Leenhardt sont, plus encore que philosophiques, d'ordre religieux. En ce domaine, Leenhardt précède nettement Teilhard. Son projet est d'accorder l'évolution biologique à ses croyances religieuses. Parlant du Christ, il écrit : « On est en droit de se demander si cet homme ne serait pas l'homme vrai, l'épanouissement véritable de l'évolution » [2], et, plus loin : « L'apparition de cet homme-type — c'est-à-dire le Christ — au sein de l'humanité... représente pour un évolutionniste un phénomène de même ordre que celui de l'apparition du caractère personnel dans l'animalité ; si on appelle celui-ci la création de l'homme, on peut appeler celui-là la création de la personne vraiment parfaite et spirituelle. » [3] Et, tout comme Teilhard, Leenhardt voit s'achever l'évolution « dans ce que l'on appelle en langage chrétien le Royaume

[1] F. Leenhardt : *L'Evolution, doctrine de liberté*, p. 97.
[2] *Ibid.*, p. 146. — [3] *Ibid.*, p. 147.

de Dieu, aboutissement normal de la ligne que nous voyons jalonnée dans l'histoire du développement de la vie sur notre planète »[1].

* * *

L'œuvre de Lecomte du Noüy est bien connue du grand public. Elle est formée d'une série d'ouvrages publiés en français et en anglais : *L'Homme devant la Science* (1939) ; *L'Avenir de l'Esprit* (1941) ; *La Dignité humaine* (1944) ; *L'Homme et sa Destinée* (1948). Certains ont voulu voir dans Lecomte du Noüy un disciple de Bergson. C'est certainement une erreur. L'auteur est certes rempli de bonnes intentions, mais sa philosophie manque de profondeur et d'originalité. Sa doctrine comporte un « Téléfinalisme » dirigé par un Créateur, et un Evolutionnisme qui se plaît à creuser des fossés et à établir des discontinuités, croyant par là valoriser le vivant et l'humain.

* * *

D'une tout autre veine est écrit *Le Dynamisme ascensionnel* de Gustave Mercier, paru en 1949. Livre touffu, rempli d'intuitions géniales, de vues profondes et de formules heureuses, mais trop souvent gâté par des erreurs, des arguments sans consistance, voire des contradictions. Aussi originale que soit l'œuvre, il n'est point difficile de retrouver les sources auxquelles la pensée de Gustave Mercier s'est alimentée. Il s'est inspiré de Niels Bohr pour la physique ; de Lamarck pour la biologie ; et, pour la philosophie, de Schopenhauer et de sa théorie de la volonté ; de Blondel, auquel il emprunte le principe de l'action ; enfin, et surtout, de Bergson[2]. Il peut bien croiser le fer avec lui au sujet des rapports de l'intuition et de l'intelligence, de l'âme et du corps ; il n'en reste pas moins que l'inspiration est fort semblable chez les deux auteurs. Maurice Gex l'a clairement reconnu, lorsqu'il écrit, à l'occasion d'un compte-rendu de l'œuvre de Gustave Mercier : « *L'Evolution créatrice* de Bergson a donné le branle à des évolutionnismes spiritualistes qui cherchent leur inspiration dans une information scientifique précise ; telle est, pensons-nous, l'originalité philosophique de notre époque. »[3]

[1] *Ibid.*, p. 152.

[2] A-t-il connu la pensée du Père Teilhard de Chardin ? On ne saurait l'affirmer. Cependant, il évoque — pour la critiquer — l'idée de « chercher à découvrir dans l'Univers un centre directeur localisé, un point oméga, siège de la volonté créatrice » (p. 275).

[3] M. Gex : *Le Dynamisme ascensionnel de Gustave Mercier. L'Age Nouveau*, nº 105, 1959, p. 80.

Tout comme Bergson, Gustave Mercier rejette tout à la fois le mécanisme et le finalisme classique. Il fait voir que le déterminisme n'est jamais que l'expression d'une relation approchée, car « l'effet n'est jamais tout à fait contenu dans la cause, ou plutôt dans les causes multiples qui l'ont engendré » (p. 34). Il définit ainsi la causalité : « En situant la causalité dans l'action créatrice, on montre que l'effet n'est jamais contenu dans la cause apparente, mais au contraire qu'il la déborde toujours, en cherchant l'explication des phénomènes dans l'être et la volonté d'être » (p. 36). Par conséquent, « l'élément causal est *dans l'acte*, générateur de toutes les transformations » (p. 38).

Quant au finalisme classique, on ne saurait, d'après Gustave Mercier, lui reconnaître aucune valeur, car « la finalité est une conséquence et non une cause efficiente » (p. 119). Bergson l'avait déjà dit avant lui. G. Mercier souligne encore « l'exagération des finalistes classiques, qui aboutissent de leur côté, peut-être à leur insu, au déterminisme pur, rejoignant ainsi les mécanistes. Partant de points de vue diamétralement opposés, ils finissent par camper sur le même terrain » (p. 48). Tout cela rappelle fort le Bergson de *L'Evolution créatrice.*

Gustave Mercier justifie le titre de son livre en soutenant « qu'il a substitué à la conception d'un Univers statique et figé, celle d'un dynamisme qui contient en lui tout l'être et son devenir » (p. 39).

Cette vue dynamique de l'Univers le conduit à l'interpréter comme une *création continue.* « L'enchaînement des causalités extérieures ne doit pas nous masquer la réalité véritable qu'est le surgissement, à chaque instant de la durée, l'écoulement de l'action, de l'être qui ne sort pas du néant, car on ne sort pas de rien — et, ici nous retrouvons la critique bergsonienne du néant — mais qui naît tout simplement et s'affirme. Car, tel est l'aboutissement de l'action. Elle seule est créatrice. Et, par elle l'Univers entier naît à chaque seconde » (p. 78).

Cette création continue a pour conséquence d'accroître constamment l'Univers. « L'Univers — dit-il — s'accroît en quantité comme en dimensions, espace, temps et énergie étant des aspects de l'être » (p. 122). Mais il s'agit de bien autre chose que d'un simple accroissement quantitatif. La création continue ne saurait engendrer que des nouveautés radicales, inconnues jusqu'alors ; et c'est ainsi que Gustave Mercier rejoint les théories de l'émergence dont nous avons parlé plus haut.

Voyons les effets de cette création continue.

Nous pourrions qualifier Gustave Mercier de moniste spiritualiste si l'on faisait abstraction de sa conception de Dieu, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Il rejette, en effet, tout dualisme ou

pluralisme. Pour lui, « matériel et spirituel qualifient simplement deux faces d'un processus qui est un » (p. 18), car « la matière inerte ne représente qu'une pure apparence ; elle fait place à l'énergie » (p. 39). La matière, suivant le principe einsteinien, est de l'énergie condensée. Il nous engage d'autre part à renoncer à ces « vieux mythes » que « nous maintenons lorsque nous faisons des *substances* de ce qui n'est, en définitive, qu'une manifestation de l'action ». Bergson avait déjà dit : « Il n'y a pas de choses ; il n'y a que des actions. »[1]

D'autre part, il n'y a pas de coupure entre le vivant et le non vivant. « La vie — dit-il — n'a pas de limite inférieure. L'atome étant organisé, est vivant. Aucun rideau de fer ne sépare le monde minéral du monde dit organique » (p. 319).

Cependant, dans cette création incessante, nous devons reconnaître des plans successifs, des niveaux différents, en un mot, une hiérarchie. « L'Univers se construit sur des plans hiérarchisés. La grande erreur est de vouloir transposer sur le plan supérieur les lois que nous avons cru pouvoir dégager de l'observation et de l'étude des plans inférieurs » (p. 241).

Le monde est conduit par « la logique de l'être ». Aux plans inférieurs, cette logique est la « logique des nombres », qui régente le monde physique et s'applique aux formes élémentaires de l'être. « Ces constatations si remarquables permettent de conclure qu'un Univers construit sur de telles bases est un Univers rationnel. »

La logique du vivant est « la volonté d'être ». « Par cet effort — dit Gustave Mercier — dès la formation de la première cellule du nouvel être, l'individu se crée lui-même grâce à son autonomie, et plus haut grâce à sa conscience » (p. 155-156).

Mais, il ne suffit point au vivant d'être ; il aspire encore au « plus-être ». Il doit se dépasser. Et, cet effort de la vie pour se surpasser, qui, notons-le en passant, s'apparente si nettement à l'*élan vital* bergsonien, représente tout à la fois la vraie cause de l'évolution et l'explication de l'organisation finalisée des êtres vivants. Gustave Mercier, encore qu'il ne rappelle point le principe lamarckien : « La fonction crée l'organe », l'applique très exactement, lorsqu'il écrit : « Le développement du cerveau n'a point précédé celui du comportement, mais il l'a fidèlement suivi et servi, par un effet du processus d'adaptation physiologique » (p. 184).

Ainsi, l'effort prend une valeur cosmique. « Il exprime la tendance dominante de l'Univers et de toutes ses parties individuées à l'être et au plus-être. Aucune loi plus générale ne peut être formulée.

[1] *E.C.*, p. 270.

Elle implique la participation universelle de toutes les parties à l'œuvre commune » (p. 233).

Chez l'Homme, le plus-être aboutit à la conscience et à la liberté. Quel est donc le rôle dévolu à l'Homme dans le monde actuel ? Voici la réponse de Gustave Mercier : « L'homme est un élément du cosmos, et malgré sa faiblesse apparente, un élément capital ; tout ce qui dérive de lui s'intègre dans les processus naturels » (p. 242). Ainsi, « nos responsabilités deviennent-elles immenses. Il nous appartient désormais de hâter l'évolution dans le sens de l'ascension, ou, au contraire, de l'orienter vers une régression aboutissant rapidement à l'abîme » (p. 244). Ne croirait-on pas, si l'on n'en connaissait point l'auteur, que ces phrases sont tirées de quelque ouvrage du Père Teilhard de Chardin ? Curieuse convergence !

Et, à deux reprises (p. 66 et 243), G. Mercier vient affirmer que « l'Homme apparaît vraiment comme un moyen donné à la nature de se dépasser ». N'est-ce point là un pastiche de la célèbre formule de Bergson : « Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même » ? [1]

Au terme de l'ouvrage, la démarche de l'auteur devient plus embarrassée. Encore qu'il affirme au début de l'ouvrage que l'homme n'est qu'« un aboutissement provisoire », il semble bien, à lire ses conclusions, qu'il n'envisage aucune suite à l'état humain.

Plus incertaines encore apparaissent les conceptions qu'il développe sur la nature de Dieu. Si le monde est création continue, c'est que celui-ci résulte, d'après Gustave Mercier, de « l'intervention permanente de la force créatrice » (p. 9). « La suprême réalité réside dans l'action causale, libre, donc souverainement autonome et personnelle. Cette personnalité suprême, de nature spirituelle, est Dieu » (p. 280).

Quels sont les rapports de Dieu et de l'Homme suivant Gustave Mercier ? Dieu, nous dit-il, « est nécessairement et logiquement distinct de toutes ses créations » (p. 280). Cependant, la dernière phrase de son ouvrage n'est point sans troubler le lecteur, puisqu'il affirme que « l'homme, par le développement de sa spiritualité, doit s'élever jusqu'à la Source suprême qu'il vient enrichir de son effort ». Ce Dieu est donc un Dieu qui se fait, et qui, en quelque sorte, se nourrit de ses propres créatures.

Ce passage nous fait sentir que le livre de Gustave Mercier, si riche et si intéressant à maints égards, manque néanmoins de cette maturité et de cette patiente réflexion qui sont le propre de l'œuvre philosophique.

* * *

[1] *E.C.*, p. 164.

C'est dans la même année 1949 que paraissaient le *Dynamisme ascensionnel* de Gustave Mercier et la première édition de mon ouvrage, *L'Homme et l'Evolution*, dont une seconde édition, notablement augmentée, a été publiée en 1958.

Mon projet comportait, comme celui de mes devanciers, une vue générale de l'histoire de la vie qui conduisait à fixer la place réservée à l'Homme dans le mouvement évolutif et le rôle qu'il est appelé à jouer dans le temps présent. Je désirais mettre à profit mes connaissances de biologiste pour les confronter avec les affirmations des philosophes.

Faisant état des données extrêmement précieuses que nous apporte l'embryologie expérimentale, je reconnaissais que le développement de l'être vivant représente une autoconstruction. « L'organisme se construit lui-même, ensuite de ses propres activités. Il n'emprunte au milieu extérieur que l'énergie qui lui est nécessaire pour se développer, et encore celle-ci lui est-elle souvent fournie par les réserves accumulées au cours de l'ovogenèse. » [1]

Cette autoconstruction est harmonieuse, car elle est dirigée par certaines parties du germe auxquelles Hans Spemann a donné le nom d'*organisateurs*, parce qu'elles assurent la différenciation des ébauches voisines. C'est grâce à ces corrélations entre les différentes parties du germe que l'œuf présente des facultés de régulation étendues, qu'il peut remplacer les parties détruites, ou encore réaliser un embryon normal à partir de deux œufs fusionnés.

Les phénomènes ontogéniques ont été souvent mal compris. Car l'Homme, fabricateur d'outils, imagine que tout se construit du dehors, grâce à une activité extérieure à l'objet. En vérité, le vivant se construit lui-même, ensuite de son propre dynamisme.

Parvenu à ce point, il n'était point difficile de reconnaître que le mouvement évolutif représente, tout comme le développement individuel, le résultat des activités propres au vivant. Il n'y a pas à rechercher, comme le font les darwiniens ou les néolamarckiens, des *facteurs de l'évolution*, c'est-à-dire des facteurs *extérieurs* à l'organisme, tels que la sélection naturelle ou les conditions du milieu. Elles se trouvent dans le vivant lui-même. C'est cette conception de l'évolution que j'ai qualifiée d'*organicisme.*

Mon attention s'est encore portée sur un autre point. Je me suis interrogé sur la signification de ces nouveautés radicales que la vie engendre inlassablement au cours de son histoire.

Les évolutionnistes, tout comme les philosophes, se sont efforcés de rendre compte des transformations de l'univers en invoquant un principe unique et éternel. Les matérialistes n'ont voulu voir

[1] A. VANDEL : *L'Homme et l'Evolution*, 2e édit., 1958, p. 164.

dans le monde qu'un mécanisme régi par un déterminisme implacable. Les naturalistes antimécanistes et les philosophes ont fait appel à d'autres principes, empruntés à l'expérience biologique ou humaine : la mémoire (Hering, Semon, Rignano), la volonté (Schopenhauer) l'effort (Gustave Mercier), l'invention (Cuénot), la conscience (Bergson, Teilhard de Chardin, Ruyer). Mais, quel que soit le principe invoqué, on le tient pour un facteur permanent et universel. L'intervention de ce principe universel contredit l'incessant enfantement de nouveautés imprévisibles impliqué dans la théorie de l'émergence et le bergsonisme.

C'est en réfléchissant à cette contradiction qu'elle m'est apparue comme un exemple de la difficulté que nous éprouvons de pénétrer la véritable nature du mouvement évolutif. A mon sens, « l'évolution signifie continuité, et par conséquent unité fondamentale de l'Univers ; mais ce qu'il convient de clairement apercevoir, c'est que cette unité est une *unité de filiation, mais non de structure* » [1].

C'est pourquoi il convient de distinguer des *paliers successifs* correspondant aux étapes qui se sont succédé au cours de l'histoire du monde [2]. Chaque palier correspond à une organisation particulière de l'être en voie de construction et à un fonctionnement qui lui est approprié. Il convient d'étudier cette organisation et ce fonctionnement à l'aide de méthodes, de techniques et d'une mentalité adaptées à chaque palier. On devra faire effort pour comprendre que les plans atomique, moléculaire, cellulaire, végétal, animal, humain et social doivent être tenus pour des ensembles originaux, et que les principes qui régissent l'un de ces plans sont inapplicables aux autres niveaux. C'est seulement lorsque l'examen de chaque plan aura été approfondi que l'on sera pénétré de cette vérité que « l'évolution du monde ne saurait être conçue comme le simple accroissement d'un donné originel. Ce serait nier la possibilité de nouveautés radicales, de créations et d'inventions entièrement originales. En fait, nous voyons apparaître à chaque phase de l'histoire du monde des manifestations inédites qui n'existent pas encore aux paliers inférieurs. » [3]

Enfin, au terme de cet ouvrage, j'ai tenté de porter un regard sur l'avenir. Je ne saurais, à l'exemple de la plupart des évolutionnistes, concevoir l'homme comme le terme et l'achèvement du mouvement évolutif. Il n'est probablement qu'un terme de passage vers des états dont il nous est impossible de nous représenter l'image, mais qui correspondront sans nul doute à une montée de l'esprit.

[1] *Ibid.*, p. 24.
[2] A. Vandel : *Les notions de paliers et de niveaux, et leur valeur dans une interprétation évolutive de l'Univers*, in *L'Age Nouveau*, n° 105, 1959.
[3] *Ibid.*, p. 41.

N'ayons donc point l'orgueil de croire que l'homme puisse, dès le temps présent et à l'aide de ses médiocres facultés intellectuelles, résoudre tous les problèmes qui lui sont posés.

* * *

Il convient d'évoquer, au terme de cet exposé, le nom de l'un des plus prestigieux penseurs de notre époque : celui du Père Teilhard de Chardin. Son œuvre, restée longtemps clandestine, est aujourd'hui en grande partie imprimée, et a été largement diffusée.

On a confronté, à maintes reprises, les perspectives teilhardiennes et la philosophie bergsonienne. Il y a quelques mois seulement, au Congrès Bergson, le R. P. Isaye et Mme Madaule-Barthélémy reprenaient ce thème, déjà plusieurs fois esquissé.

Que Teilhard ait connu l'œuvre de Bergson, on n'en saurait douter. On sait les liens étroits qui ont uni le Père Teilhard et Edouard Le Roy ; il est bien certain que la pensée bergsonienne ne pouvait être absente de leurs entretiens. Mais ce sont là des détails qui importent peu. Tout penseur est baigné dans l'atmosphère intellectuelle de son époque, et, aussi original soit-il, il ne saurait échapper complètement à son influence. Ce sont là des banalités sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'appesantir. Que l'on retrouve des développements analogues dans les œuvres de Teilhard et de Bergson n'est point pour étonner, car un même sujet ne saurait être traité de deux façons radicalement différentes. Cependant, la démarche de ces deux penseurs fut, en fait, fort différente, et c'est ce que nous voudrions montrer.

L'itinéraire bergsonien est jalonné par ses ouvrages. Introduit à la recherche philosophique par l'étude de l'esprit, des données immédiates de la conscience et de la mémoire, c'est la psychologie qui l'a conduit tout naturellement vers la biologie. Et, ce n'est qu'au terme de sa recherche qu'il en est venu à envisager la religion ou plus exactement le mysticisme chrétien comme la consommation du mouvement évolutif.

On a cru, et l'on croit encore fort souvent, que la démarche teilhardienne a suivi des voies analogues. On a cru (Cl. Cuénot, R. P. d'Armagnac) devoir interpréter l'œuvre de Teilhard comme une phénoménologie. A une lecture superficielle, il peut paraître que l'auteur, partant des données de la science, poussant sa marche sur la voie de l'évolutionnisme, débouche finalement sur le dogme chrétien. C'est pourquoi l'œuvre de Teilhard a connu un tel succès auprès des croyants, car elle semble renfermer, sinon une démonstration scientifique de la valeur du christianisme, du moins la preuve d'un accord entre les données de la science et les croyances religieuses.

Elle redonne confiance aux chrétiens trop souvent ébranlés dans leur foi et troublés dans leur conscience, par les contradictions que l'on relève entre la science et le dogme. La dialectique de Teilhard semble faire disparaître toutes ces difficultés comme rosée au soleil.

En fait, la réalité est toute différente. *Le Phénomène humain* apparaît souvent incompréhensible aux non-croyants, tandis qu'il est jugé hérétique par la hiérarchie catholique qui se refuse à fonder le dogme chrétien sur la science évolutionniste. On n'a point compris que *Le Phénomène humain* est une présentation pédagogique. Il ne reflète nullement le sens du mouvement qui, au terme d'une longue recherche, aboutit à la synthèse teilhardienne. Mme Madaule-Barthélémy a porté un diagnostic parfaitement juste en affirmant que, chez Teilhard, l'expérience mystique a précédé l'expérience phénoménologique [1]. Avant d'être un savant, un géologue et un paléontologiste, Teilhard fut un croyant. Elevé par une mère dévote, il devint un enfant très pieux [2]. Il n'a jamais perdu la foi de son enfance ; il n'a point connu les doutes qui ont assailli tant de prêtres. Et, c'est pourquoi il dut *nécessairement* rechercher un accord entre la religion qu'il pratiquait et la science dont il faisait métier. On peut dire que sa vie fut une quête animée par l'espoir de concilier les révélations de la foi et les données de la science. Son œuvre est une suite d'essais, repris tout au long de sa vie, approfondis et épurés, mais toujours orientés vers le même but.

Le Dieu de Teilhard est tout différent du Dieu de Bergson. Celui du premier est né d'une croyance déposée dans le cœur d'un enfant ; le second est l'aboutissement d'une philosophie.

Le Dieu de Teilhard est le Dieu de l'Eglise catholique. L'évolutionnisme de Teilhard est un évolutionnisme fermé ou plus exactement cyclique. Parti de Dieu, il aboutit à Dieu. Nous savons d'avance quel sera le terme du monde. L'Evolution, après s'être dispersée, convergera vers un centre, le point ω. Et cette évolution, nous dit Teilhard [3], « doit aboutir, non pas nécessairement sans doute, mais infailliblement ». Ainsi, Teilhard n'échappe point à cette nécessité imposée par les religions monothéistes, d'un Dieu éternel et omniscient.

Le Dieu de Bergson n'est pas le Dieu des chrétiens, comme pourrait le laisser croire une lecture superficielle des *Deux sources* ; c'est le terme de la philosophie bergsonienne ; aussi, en porte-t-il la marque. Le R. P. Joseph de Tonquédec et D. Zwiebel ne s'y sont point trompés ; ils nous l'ont dit nettement dans les communications

[1] In Congrès Bergson (à l'impression).
[2] Cl. Cuénot : *Pierre Teilhard de Chardin ; les grandes étapes de son évolution*. Paris, 1958.
[3] P. Teilhard de Chardin : *Le Phénomène humain*. Paris, 1955, p. 307.

qu'ils ont présentées au Congrès Bergson. Nous ne pouvons mieux faire que de leur laisser la parole :

« Un Dieu qui change et se transforme sans cesse, qui « se crée » lui-même perpétuellement, manifeste une indigence éternelle, une exigence de perfection, jamais éteinte, jamais comblée. Dieu est donc toujours inachevé, jamais infini en fait et au sens propre. Ce Dieu là n'est certainement pas le Dieu chrétien... celui que l'enseignement de l'Eglise caractérise : éternel et inchangeable. »[1]

« Si le Dieu de Bergson est le Dieu des mystiques « dégagé des formules théologiques », il est aussi l'Energie créatrice de toute la philosophie bergsonienne. Et, cette philosophie, fondée sur l'intuition de la durée, s'oppose absolument aux conceptions classiques d'un Dieu intemporel. »[2] « Je dirai même qu'affirmer l'existence d'une réalité intemporelle, immobile et supérieure au monde de la durée, c'est nier radicalement le fondement même du Bergsonisme. »[3]

Ne demandons pas à Bergson d'être conformiste. Son destin fut celui d'un éternel quêteur de nouveautés. Il s'est constamment efforcé de promouvoir, même lorsqu'il aborde aux plus hauts sommets de la réflexion, une philosophie ouverte, dynamique, résolument fermée aux séductions de l'ordre immuable et des principes éternels. Et c'est pourquoi son message continue de féconder la pensée de notre temps comme elle a enrichi la génération qui nous a précédés.

Toulouse. ALBERT VANDEL.

[1] JOSEPH DE TONQUEDEC : *La conception bergsonienne de Dieu*, in *Bull. Soc. franç. Philosophie*, LIII, 1959, p. 304.

[2] D. ZWIEBEL : *Durée de Dieu et imprévisibilité des actes libres chez Bergson*, in *Bull Soc. franç. Philosophie*, LIII, 1959, p. 344.

[3] *Ibid.*, p. 345.

LA MÉTHODE DE L'EXÉGÈSE BIBLIQUE [1]

I

L'exégèse biblique est l'effort scientifique pour saisir le sens de ce qui est écrit dans la Bible. Quelle est la bonne méthode de ce travail ?

En principe, l'exégèse de la Bible doit procéder avec la même méthode que l'interprétation des autres textes écrits par des hommes dans l'antiquité, par exemple d'une chronique babylonienne ou d'une tragédie grecque. S'il n'y a pas, ici et là, la même langue, en partie non plus les mêmes genres littéraires, si les Israélites ont une autre mentalité, d'autres coutumes et une autre histoire que les Grecs, il s'agit tout de même pour celui qui veut comprendre les écrits des uns et des autres de suivre les mêmes règles et d'employer les mêmes moyens.

Qui nous autorise à ranger ainsi la Bible parmi la littérature humaine ? Elle-même. En effet, ce n'est pas l'usage d'une vénérable tradition ni une décision dogmatique, mais bien la Bible elle-même qui nous dira comment elle veut être lue. Alors, demande-t-elle vraiment à être rangée parmi la littérature humaine ? N'affirme-t-elle pas, au contraire, être la parole de Dieu ? Certes, nous ne pouvons l'ouvrir sans être frappés par cette affirmation. Mais en même temps, nous constatons, à notre grand étonnement, que cette parole de Dieu se donne tout humaine et veut être reçue humaine. Partout dans la Bible, nous lisons ce que des hommes ont compris lorsque Dieu leur a parlé dans leur langue et ce qu'ils lui ont répondu dans leur langue. Ce langage humain n'est pas du tout un défaut du dialogue divin. Il ne gêne en rien la communication de Dieu ; il en est au contraire la plus adéquate expression. Car en ce langage humain se révèle le grand secret de Dieu, son humanité. Le caractère entièrement humain est la marque de sa majesté par laquelle il abroge toute idolâtrie.

[1] Conférence de la Société académique vaudoise, donnée à Lausanne le 11 novembre 1959.

La tentation est grande d'attribuer à la Bible une qualité sacrée analogue à celle que certaines religions attribuent aux livres qu'elles adorent, par exemple le Coran ou les Védas. On trouvera même une tendance vers cette idolâtrie déjà dans la Bible. Mais la fausse conception de sainteté qui crée les idoles est abolie lorsque la véritable sainteté de Dieu se manifeste dans son humanité à travers la Bible et en fait le livre le plus humain de la littérature universelle.

II

L'exégète de la Bible doit donc avant tout apprendre, et toujours mieux apprendre les langues dans lesquelles elle est écrite, l'hébreu, l'araméen, le grec, aussi d'autres langues apparentées, leur vocabulaire et leur grammaire. Il doit être attentif à la différence des genres littéraires. Il fera un effort pour comprendre la mentalité des hommes de la Bible. Il étudiera leur psychologie, leurs mœurs, leurs rites, leur histoire et leur géographie. Car il ne suffit pas de les entendre, il faut comprendre de quoi ils parlent.

Nous connaissons la singulière difficulté d'une conversation où nous acceptons tout de suite les paroles de l'autre au sens qui nous est familier, et où nous recevons l'argumentation de l'autre comme s'il raisonnait à notre manière. Nous finirons par reconnaître que nous sommes incapables de recevoir ce que l'autre voudrait nous communiquer, parce que les mêmes mots n'ont pas le même sens pour lui et pour nous ; ce qui lui paraît logique ne l'est pas pour nous.

Cependant, la possibilité donnée aux hommes de communiquer entre eux par le moyen de la langue est la première condition de l'unité vitale du genre humain. Si la diversité des langues est un obstacle, elle est aussi un enrichissement. Ce qu'un homme dit dans sa langue doit être traduisible dans toutes les autres langues humaines. C'est certainement et particulièrement vrai pour la Bible. Mais ne cherchons pas trop vite à traduire. Il ne s'agit pas d'accommoder ce que nous lisons à nos propres pensées. Soyons disposés à écouter d'autres hommes qui ne parlent pas notre langue et nous apprennent ce que nous ne savons pas et que nous ne pourrons jamais nous dire nous-mêmes, et qui change notre manière de penser.

Au lieu donc de remplacer les mots des textes bibliques par des mots de notre langue, nous chercherons à saisir le sens que chacun des mots a dans la Bible, non plus son sens général mais son acception concrète dans un contexte précis en la distinguant de l'acception du même mot dans un autre contexte. Car un mot reçoit un sens précis et parfois nouveau par celui qui l'emploie. Le mot hébreu *qadoš*, par exemple, est bien traduit par *saint*. Mais qu'est-ce qu'il

faut entendre par *saint* ? Comme ceux qui parlent français sont loin de l'entendre tous dans le même sens, nous devons préciser et distinguer ce que signifie *qadoš* dans le Lévitique, dans la bouche du prophète Esaïe et à d'autres endroits de l'Ancien Testament.

III

Les écrits réunis dans l'Ancien Testament s'échelonnent sur plus de mille ans, dans lesquels il y a eu évolution de la pensée et de l'expression. Nous y constatons pourtant un fond commun qui tantôt s'appauvrit tantôt s'enrichit. Sans vouloir schématiser, nous en relevons les traits les plus caractéristiques. Dans la Bible est intimement lié ce que nous séparons en le distinguant : le spirituel et le matériel. L'exemple le plus frappant nous est donné par le mot *rou*ᵃ*ḥ*, qui est employé aussi bien pour le vent que pour l'esprit. Lorsque nous commençons à lire la Genèse, nous sommes tout de suite embarrassés : la *rou*ᵃ*ḥ Elohim* qui plane au-dessus des eaux de l'abîme chaotique, est-elle l'Esprit de Dieu ou le vent de Dieu ?

Pour les hommes de la Bible tout est concret, ils ne pratiquent pas le raisonnement abstrait. Tout est plus ou moins animé, le visible et l'invisible se confondent.

C'est la caractéristique de la mentalité primitive mais aussi celle de la poésie. Le contenu est inséparable de sa forme. L'universel est saisi dans le particulier. Le corps et l'âme sont une unité vitale. L'homme *n'a* pas une âme, il *est* une âme, *âme vivante* qui ne vit la vie réelle que dans la corporalité. Son organe central est le cœur, centre de la pensée aussi bien que de la volonté, du sentiment et de sensations fournies par les cinq sens.

Les paroles veulent être comprises dans cette complexité. L'Israélite dit : « j'ai vu » quand il constate un fait ou quand il relate une expérience. Les mots aussi par lesquels il définit un être ou un événement sont « vus »; nous pouvons dire qu'ils sont des images, et le langage de ces hommes est un langage figuré. Mais ne prenons pas ces mots-images pour des imaginations ! Ils sont l'expression adéquate de la relation entre l'homme et ce qu'il connaît. C'est ainsi que lui apparaît ce dont il prend connaissance. Certes il peut y avoir erreur ou même mensonge, si ce qui se présente à ma connaissance n'apparaît pas tel qu'il est ou si je me refuse à le voir tel qu'il se présente. La vérité se réalise à mesure qu'un objet apparaît tel qu'il est, et que le sujet l'aperçoit ainsi. Vous dites peut-être que cette vérité est bien subjective. On pourrait la qualifier aussi bien d'objective. Car elle consiste dans la relation entre le sujet et l'objet. Dans la conception biblique, en effet, rien n'est « en soi » ce qu'il

est en réalité. Chacun est ce qu'il est vraiment pour l'autre. Et je ne connais rien véritablement, si je ne reconnais pas ce qu'il est pour moi.

Dans le récit qui nous raconte comment Adam a appris à parler, il nous est dit qu'il donnait son nom à chaque animal que Dieu faisait défiler devant lui. A la fin, Dieu constate qu'Adam n'avait pas trouvé parmi les animaux « une aide qui fût semblable à lui ». Car en donnant à chacun son nom, Adam avait précisé ce que chacun était pour lui. Auparavant, Dieu lui-même, après avoir créé par sa parole les cieux et la terre et tout ce qu'ils contiennent, leur avait aussi donné leur fonction, leur vocation dans l'ensemble de l'univers, en les appelant de tel ou tel nom.

Les *noms*, c'est-à-dire les mots qui désignent un être ou une chose, sont donc dans la Bible de véritables *noms* qui disent ce qu'un être ou une chose *est*, comme lorsqu'un homme se présente à un autre en disant : « Je suis tel ou tel, je m'appelle ainsi. » Ou si un autre lui dit : « Je vous connais, vous êtes tel ou tel. » Si l'on peut distinguer le nom et l'être, on ne peut pas les séparer, parce qu'on connaît un être dans la mesure où l'on connaît son nom. Et puisque chaque être est ce qu'il est en relation avec les autres, il se peut que le nom d'un homme subisse un changement, par exemple, Abram en Abraham, Osée en Josué.

Tous les mots de la Bible expriment des relations vécues. Nous devons en tenir compte, surtout si nous voulons comprendre les termes principaux tels que vérité, foi, espérance, justice, et d'autres. Chacun de ces termes exprime une fonction de relation.

Les *verbes* disent comment vivent les noms, quelle est leur histoire. En effet, les hommes de la Bible vivent des histoires, et tous ensemble ils prennent part à la grande aventure de Dieu. Le même mot *dabar* a le sens de « parole » et « d'histoire ». L'histoire biblique est parole, et la parole de la Bible est histoire. Le Dieu d'Israël est le maître de l'histoire. On l'a souvent remarqué. Mais avons-nous la même conception de l'histoire que les Israélites ? Quelle est la notion biblique du temps ?

La conjugaison du verbe hébreu n'a pas le schéma des trois temps : passé, présent et futur. Bien que les Israélites sentent et expriment aussi à leur manière ces trois temps, une autre distinction leur est plus importante. Ils distinguent le temps clos du temps ouvert, le temps en repos du temps en mouvement. Par l'une des formes verbales le verbe exprime un être, par l'autre un devenir ; par l'une un état, par l'autre une action. Nous pouvons comparer la différence entre ces deux « temps » avec la différence entre la projection lumineuse d'un tableau et le déroulement cinématographique de l'action des personnages sur le tableau.

La notion du temps dans la Bible ne suit donc pas uniquement le schéma linéaire en ignorant le mouvement cyclique. L'histoire biblique est en marche sur une ligne où il y a un avant et un après, mais elle tourne aussi dans des cercles qui s'élargissent et se rétrécissent autour du centre.

La Bible est le livret d'un drame où il n'y a aucun monologue au sens propre du mot, parce que chaque parole est un élément du dialogue qui réalise la communication de Dieu avec des hommes et en même temps la communication de ces hommes entre eux. Chaque parole attend sa réponse ; elle s'accomplit avec sa réponse ou elle tombe à faux.

L'initiative de ce dialogue vient de Dieu; sa parole crée son partenaire aussi bien que toutes les situations et les événements de ce dialogue. Par tout le drame, Dieu poursuit le but d'énoncer son *Nom*, c'est-à-dire de se faire connaître. Ceux qui voudraient savoir qui Dieu est « en soi » parce qu'ils supposent que c'est là le plus profond mystère, ne le trouveront pas dans la Bible. En effet, Dieu nous fait savoir par elle que son mystère est de ne pas vouloir être « en soi », de vouloir être entièrement pour ceux qu'il aime. Le Seigneur révèle à Moïse qu'Il s'appelle « Je suis qui je suis » à la forme du temps ouvert, c'est-à-dire « Je révélerai et expliquerai mon Nom dans mes relations avec vous à travers les siècles ».

L'exégèse analysera ce dialogue pour suivre au mieux son évolution et pour comprendre toujours mieux ses révélations. Mais qu'elle ne se presse pas d'en tirer des principes ! Nous faussons le sens de la révélation si nous arrêtons le mouvement, si nous systématisons les communications, si nous astreignons la liberté à une loi, si nous portons atteinte au caractère strictement et entièrement personnel de la vérité.

Car partout dans la Bible s'affirme une volonté personnelle, la volonté la plus personnelle, la volonté de Dieu. Elle n'a rien de capricieux, mais elle est entièrement libre et ne se laisse jamais fixer ou remplacer par une loi. D'autant moins que Dieu revendique les hommes pour réaliser avec eux la communauté de l'amour où l'un se donne à l'autre et reçoit l'autre en toute liberté et sans réserve, mais aussi à chaque moment dans des conditions intérieures et extérieures concrètes, variables à l'infini et jamais tout à fait les mêmes.

Dans la diversité des partenaires, des temps et des lieux, Dieu se fait connaître. Lui est toujours le même. L'exégète tâchera de relever tous les traits de son caractère, ses intentions, ses manières, ses dons, ses exigences, ses actions et ses réactions. Il constatera que toutes les rencontres de Dieu avec des hommes dans toutes leurs diversités constituent un tout. S'il est vrai que personne n'y

participe que dans des conditions concrètes et limitées, il n'est pas moins vrai qu'en y participant à sa mesure chacun a part au tout et sa participation est une contribution au tout. Le tout n'est pas seulement la somme des expériences personnelles ; ces expériences personnelles sont elles-mêmes les réalisations du tout intégral. Nous voulons saisir l'individuel en le séparant du collectif. Dans la Bible, l'individu s'accomplit dans la communauté et la communauté constitue l'individu.

La tradition biblique se soucie souvent peu des droits de l'auteur ; elle ne limite pas non plus la portée d'un événement ou d'une communication aux premiers participants. Elle transmet les expériences d'une génération comme promesses et avertissements aux générations suivantes souvent en les modifiant d'après de nouvelles expériences plus ou moins analogues.

L'histoire sainte se présente dans la Bible comme une seule grande aventure à laquelle participent ensemble toutes les générations du peuple élu. Le prophète Amos s'adresse à ses contemporains du VIIIe siècle en disant : « Ecoutez cette parole du Seigneur contre vous, fils d'Israël, contre toute la famille que j'ai fait monter du pays d'Egypte » (Amos 3 : 1). La vie d'Israël à travers les siècles est la vie d'un individu, qui naît et qui progresse en âge. Dieu lui a « appris à marcher en se prenant par les bras » (comme dit le prophète Osée, 11), puis l'âge ingrat est survenu où le garçon s'est émancipé, et puis il y eut les phases suivantes. Ainsi le prophète Ezéchiel (ch. 16) raconte l'histoire séculaire de la ville de Jérusalem comme l'aventure d'une enfant abandonnée par ses parents païens, trouvée par Dieu, élevée et couronnée épouse royale, qui se prostitue.

De même que dans la vie d'un individu chaque heure a son contenu particulier et qu'en même temps l'individu entier vit à chaque heure de sa vie, ainsi le peuple élu est présent à tout âge, et chaque génération prend part au don de Dieu et à la responsabilité du peuple.

Reconnaître cette conception modifiera nos jugements sur les diverses pages de la Bible.

IV

Cette brève esquisse des traits caractéristiques de la mentalité qui s'exprime dans les écrits de la Bible peut nous faire sentir ce qui rend singulièrement difficile la tâche de l'exégèse moderne. Pour saisir au mieux ce qui est écrit, nous devons analyser les textes. Et cette analyse est forcément une critique littéraire et historique. Nous chercherons la forme première d'un récit afin de la distinguer des remaniements qu'il a subis. Nous essaierons de replacer telle

parole, tel événement dans son cadre historique. Nous relèverons si possible dans le livre du prophète Esaïe le message authentique du prophète Esaïe ben Amos en le distinguant des parties du livre ajoutées aux siècles ultérieurs. Par les recherches de ce genre, nous décomposons les écrits que nous trouvons dans la Bible. Nous séparons ce qu'ils unissent. Il s'agit d'un procédé scientifique analogue à la dissection que l'anatomiste fait sur un corps mort.

Est-ce vraiment notre devoir ? Oui. L'exégète qui refuserait de l'entreprendre refuserait d'accepter les écrits de la Bible dans leur réalité concrète. L'analyse critique nous aidera à découvrir les différents éléments d'un texte, à estimer leur poids, leur structure, leur fonction, leur valeur. Nous avons d'autant plus besoin de la méthode analytique que la mentalité qui s'exprime dans ces écrits ne nous est pas familière. Trop facilement, nous pensons que la mentalité que nous qualifions de primitive ou que l'esprit poétique sont sans logique et sans distinctions, tandis qu'il se peut que leur logique et leurs distinctions soient en vérité plus réelles, plus vivantes, plus fines et plus profondes que nos catégories rationalistes. Heureux l'exégète qui réussit à découvrir cette logique et ces distinctions dans des textes où, à première vue, tout semble être confondu parce que tout est uni !

L'analyse critique sert aussi à discerner, dans ce grand dialogue de Dieu avec ses partenaires, les contributions apportées de part et d'autre, et si possible elle sert à mieux voir ce qui trouble le débat et ce qui l'éclaircit, les malentendus, les erreurs, et les éclats de la vérité.

L'entreprise est délicate. Non seulement les résultats de la critique littéraire et historique sont incertains et ne sont jamais définitifs. Il se peut bien que la véritable intention d'un texte ne se révèle pas dans ce que l'exégèse appelle sa forme authentique et sa portée historique mais bien dans ses conséquences et ses interprétations ultérieures.

En tout cas, l'analyse critique et l'effort de reconstruire l'évolution de l'histoire et de la pensée, des croyances et des institutions d'Israël ne sont qu'une partie de l'exégèse. Ceux qui déclarent que ce travail-là est l'exégèse scientifique en opposition à une interprétation qu'ils qualifient de théologique ou édifiante se trompent. Les savants qui exploitent les écrits bibliques pour reconstruire une histoire d'Israël font un travail intéressant qui rend un grand service à l'exégèse, mais ils ne saisissent pas ce que ces écrits veulent dire, ou ils ne le saisissent que partiellement. Ils décomposent les textes et édifient de nouvelles constructions avec les matériaux qu'ils se procurent ainsi.

La comparaison de ces constructions avec ce qui est écrit dans la Bible nous rend sensibles aux différences. Nous constatons deux

conceptions différentes de l'histoire. La recherche moderne de l'histoire se tourne en arrière (comme la femme de Lot), tandis que tous les documents de l'Ancien Testament regardent en avant (comme Abraham). Ce que notre recherche historique considère comme passé se transmet dans l'Ancien Testament comme un présent. Le sens du passé est l'avenir ; c'est entièrement dans ce sens que les documents sont formulés et transmis d'une génération à l'autre. Ces documents ne veulent pas être pris pour des pierres tombales d'un cimetière intéressantes à déchiffrer, mais pour des poteaux indicateurs qui jalonnent une route ; chacun dirige le peuple en marche vers le but. C'est bien le but qui est l'origine du mouvement et qui seul justifie la vocation du peuple élu, le départ continuellement réitéré, le départ d'Abraham, le départ pascal, le départ de partout pour rentrer au Royaume de Dieu.

Voilà ce que l'exégèse mettra en lumière. Elle relèvera les motifs de la marche, les promesses et les ordres, les joies et les peines, l'obéissance et l'infidélité, les bonnes étapes et les fausses routes, les encouragements et les châtiments.

Mais cette conception biblique n'est-elle pas déjà une *interprétation* de l'histoire d'Israël ? Si, sans aucun doute. Et remarquons-le bien : chaque histoire d'Israël que l'on écrit est toujours aussi une interprétation. La différence entre une présentation scientifique de l'histoire d'Israël et la Bible n'est pas dans le fait que l'une interprète tandis que l'autre ne le ferait pas. Un mot, le nom de n'importe quelle chose n'est jamais la chose brute ; il définit la chose ; il est une appréhension de la chose. Un fait brut n'est pas histoire. Il devient histoire à mesure qu'il est vécu, senti, compris, raconté. Les grands historiens le savent et le montrent bien. La critique littéraire et historique, en nous proposant d'autres interprétations, nous aide à saisir d'une façon plus précise l'interprétation inhérente aux textes bibliques.

Qui plus est, elle nous fait constater que l'interprétation de l'histoire sainte qui domine la tradition biblique est très contestée dans la Bible elle-même. La question de savoir comment l'histoire d'Israël doit être comprise est la question centrale de ce grand dialogue. C'est elle qui donne sa tension spécifique au drame de la Bible. Les prophètes sont les interprètes des intentions de Dieu. Par eux, Dieu expose son interprétation des situations et des événements. Mais cette interprétation ne se trouve pas acceptée par le peuple et ses chefs. Israël ne veut pas se comprendre comme Dieu le comprend.

L'opposition finit même par être si totale, la conception que le peuple élu a de lui-même et qu'il veut vivre est à tel point le contraire de la pensée de Dieu, que l'existence de ce peuple élu n'a plus de sens

pour Dieu. Elle est devenue le plus grand danger. Car les autres peuples qui entrent en contact avec ce peuple élu, au lieu de découvrir qui est Dieu en vérité seront induits en erreur et se feront une image fausse de lui. Le seul moyen d'éviter ce danger est de faire éclater l'opposition par la *fin d'Israël*. L'annonce de la fin d'Israël et la justification de cette sentence capitale par les prophètes du VIIIe et du VIIe siècle av. J.-C. est le point culminant de l'Ancien Testament.

Le paradoxe est que d'après le message prophétique cette fin d'Israël n'annule en rien la révélation que Dieu a liée à l'existence d'Israël, qu'elle en est au contraire la manifestation décisive. La fin d'Israël n'est pas la fin du Dieu d'Israël. Elle rend manifeste qu'Israël a rompu l'alliance mais en même temps que Dieu la maintient et la confirme. Par la fin d'Israël, Dieu démontre qu'il est le saint, c'est-à-dire le vrai Dieu. « Le Saint d'Israël », en abolissant toute fausse conception à son sujet, révèle le triomphe de sa fidélité sur l'infidélité.

Ainsi parle le Seigneur, le Saint d'Israël :

> Tournez-vous vers moi et soyez sauvés,
> Vous tous qui êtes les confins de la terre !
> Car c'est moi qui suis Dieu.
> Il n'est pas d'autre dieu en dehors de moi.
> Dieu juste et sauveur,
> Il n'en est pas hormis moi.
>
> (Esaïe 45 : 21-22.)

Devant ces affirmations se pose encore une fois la question : n'est-ce pas une interprétation ? Nous sommes obligés de répondre : oui, c'est une interprétation. Mais alors est-elle authentique ? N'est-elle pas l'effort sublime d'un grand Juif dans l'exil babylonien pour supporter la catastrophe nationale et pour sauver la foi en Dieu, le Saint d'Israël ?

L'exégète mettra tout en œuvre pour préciser cette question. Il examinera les affirmations des textes prophétiques et autres afin de saisir leur sens exact et leur portée. Il les replacera dans leur contexte, cherchera ce qui dans l'Ancien Testament les soutient et ce qui les contredit. Il vérifiera si les lignes de l'Ancien Testament convergent vers ce point et quelles sont les lignes divergentes. Mais le résultat de ces recherches et d'autres qui les compléteront ne décidera pas si oui ou non telle interprétation biblique de l'histoire d'Israël est authentique, c'est-à-dire si elle est de Dieu lui-même ou si elle n'est qu'humaine, si c'est vraiment Dieu qui par la Bible parle aux hommes ou s'il n'y a que des hommes qui parlent sur Dieu. Il appartient au caractère propre de l'Ancien Testament que seule la foi puisse répondre à la question de vérité.

V

Nous connaissons pourtant une exégèse qui proclame la vérité de l'Ancien Testament. C'est l'interprétation que le Nouveau Testament donne de l'Ancien. Les divers écrits du Nouveau Testament affirment unanimement : Jésus de Nazareth est en personne la divine vérité de l'Ancien Testament.

Il est un homme parmi les hommes, un Juif parmi les Juifs. Ainsi il confirme ce que tout l'Ancien Testament montre, à savoir que Dieu parle humainement aux hommes, qu'il se communique aux hommes par des hommes, que la révélation de sa majesté s'accomplit dans l'humilité.

De même que dans l'Ancien Testament la parole de Dieu est toujours donnée telle qu'un homme l'a comprise, souvent même mal comprise, ainsi la parole éternelle incarnée en Jésus est-elle ce que Jésus a compris de Dieu. Il croit que Dieu est son père. Et il a compris que Dieu est aussi bien le père de tous les hommes. C'est ce qu'il vient dire à ses frères.

Il ne leur enseigne pas une doctrine. Il ne leur impose aucun principe. Il les reçoit dans sa communion personnelle avec le Père, si bien que tous vivent ensemble avec lui l'éternel amour du Père.

Ainsi ils forment tous dans le temps et dans l'espace un seul corps. Jésus est la tête de ce corps. De lui dépend le mouvement vital des membres, et chaque cellule participe à la croissance du corps, à ses joies et à ses souffrances.

Comment donc ? Adam et Eve, Abraham et Sara, Jérémie et Esther et toute cette foule de l'Ancien Testament auraient vécu avec et par Jésus qui est né des siècles après eux ? Oui. Saint Augustin a une fois comparé cette unité vitale du corps du Christ avec la naissance anormale d'un enfant ; les pieds sortent d'abord du sein maternel, ensuite les autres membres, et à la fin la tête. Bien que la tête sorte la dernière, les doigts des pieds et tous les autres membres ont été dirigés dès le commencement par la tête. « Or il en est de même de Jésus-Christ, notre Seigneur. Avant d'apparaître dans la chair, et de sortir, en quelque sorte, de sa mystérieuse retraite pour se présenter aux yeux des hommes, comme médiateur entre Dieu et les hommes, il n'en a pas moins envoyé en avant, dans les saints patriarches et les prophètes, une certaine partie de son corps. Tous les justes qui ont vécu sur terre, avant la naissance de notre Seigneur Jésus-Christ, ont constitué, bien qu'ils fussent nés avant lui, un tout compact, soumis à la tête, avec le corps universel dont il est la tête » (*De Cat. Rud.* III, 6, XIX, 33).

« En effet, un seul est Dieu, un seul aussi, médiateur entre Dieu et les hommes, Christ Jésus, homme, qui s'est donné en rançon

pour tous. Tel est le témoignage rendu en son temps propre » (II Tim. 2 : 5). Le seul médiateur, le Christ Jésus, ne veut pas vivre seul avec le Père. Il veut partager cette vie avec tous ses frères. C'est pourquoi on ne le connaît pas si on regarde à lui seul. Sa vie, sa force se montrent dans la vie de tous ses frères. Dans la mesure où nous saisissons les expériences des hommes et des femmes de l'Ancien Testament, nous mesurons les dimensions et la diversité de la vertu de Jésus. Ceci est vrai à tel point que même, et avant tous les autres, ceux qui ont rencontré Jésus au bord du lac de Tibériade ou à Jérusalem se sont tournés vers les écrits saints d'Israël « pour bien connaître l'amour du Christ et pour comprendre avec tous les saints quelle en est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur » (Eph. 3 : 18).

Pourtant, y a-t-il vraiment cette parfaite communion entre Jésus et Israël ? Israël n'a-t-il pas rejeté Jésus ? Hélas, oui. Et là éclate la différence entre Jésus et l'Ancien Testament, qui est infiniment plus profonde que quelques différences de niveau au cours d'une évolution. Le rejet de Jésus comme blasphémateur au nom de la religion d'Israël confirme ce résultat du dialogue entre Dieu et son partenaire que nous constations tout à l'heure dans l'Ancien Testament, à savoir le malentendu total. Mais l'Evangile est en même temps le comble du paradoxe : c'est dans la fin d'Israël que la fidélité et le salut de Dieu triomphent. Le Christ Jésus meurt pour ceux qui le condamnent à mort. Si tous les hommes de l'Ancienne Alliance sont responsables de la mort du Christ, ils sont aussi, tous, les bénéficiaires de sa grâce.

Tout ce que nous lisons dans l'Ancien Testament nous montre comment des hommes vivent une vie dont la seule et grande raison d'être est que Jésus partage sa vie avec eux. Il nous montre comment ils se rendent coupables de sa mort et participent à ses souffrances, et comment ils « respirent » sa résurrection.

« Ce qui leur arrivait peut nous servir d'exemple, et a été écrit pour notre instruction », déclare l'apôtre Paul (I Cor. 10). C'est vrai, bien que chaque vie soit unique, et qu'une situation précise ne se répète jamais. La diversité que nous rencontrons dans les écrits de la Bible le montre. La vie terrestre de Jésus marque la différence entre ce qui se passait avant et ce qui se passe après. La situation d'aujourd'hui n'est plus celle du premier ou du XVI[e] siècle après Jésus-Christ. Nous devons être conscients des différences. Mais toutes les différences ne peuvent que mettre en lumière l'inépuisable richesse que Dieu donne à l'humanité entière par Jésus-Christ. « Car il n'y a sous le ciel aucun autre nom qui ait été donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés » (Actes 4 : 12). Dieu prononce son Nom seulement et entièrement par le nom de Jésus. Cela veut

dire : Dieu révèle sa personne uniquement en la personne de Jésus. Toutes les données de l'Ancien et du Nouveau Testament n'ont que ce seul sens qui est de communiquer ce Nom de Dieu.

L'exégèse qui cherche dans chaque texte ce en quoi il contribue à la communication de Dieu en Jésus-Christ est la seule exégèse qui corresponde à l'intention dans laquelle les textes de la Bible sont écrits et transmis.

Sa méthode n'est ni l'allégorèse ni la typologie. L'allégorèse est par définition l'interprétation d'un texte dans un sens qui n'est pas le propre sens de ses mots. Cette méthode, appliquée à la Bible, travaille avec l'hypothèse erronée que les textes ne contribueraient pas à la communication de Dieu en Jésus si l'on comprenait les mots dans leur sens propre.

La méthode dite typologique a mal compris le sens des mots *typos* et *typikôs* dans le Nouveau Testament. Si l'apôtre Paul écrit aux Corinthiens que ce qui est arrivé au peuple de Dieu dans l'ancienne Alliance est « typique » et qu'il est écrit pour montrer aux chrétiens ce qui peut leur arriver aujourd'hui, il entend par « typique » que c'est un exemple. La *Vulgate* traduit « typikôs » par « in figura ». De là part le malentendu que l'interprétation chrétienne d'un texte de l'Ancien Testament devrait transposer le sens littéral des textes en figures et symboles du Christ.

Ce malentendu se nourrissait et se nourrit encore aujourd'hui du sentiment que les textes de l'Ancien Testament sont pour la plupart trop humains, trop terre à terre pour édifier un chrétien. Saint Augustin trahit bien ce sentiment quand il formule la règle exégétique : « Tout ce qui, dans la parole divine, ne peut se rapporter, pris au sens propre, ni à l'honnêteté des mœurs ni à la vérité de la foi, est dit, sachez-le bien, au sens figuré » (*Doctr. Chr.* X, 14).

Non ! Si un texte, pris au sens propre, découvre la faiblesse des élus, leur malhonnêteté, leurs mensonges, leurs erreurs, leur manque de foi et tout ce que nous connaissons en nous-mêmes et dont nous avons honte, il faut bien que nous le recevions au sens propre pour qu'il nous confonde et que nous mesurions quelle est la réelle communion du Dieu saint avec les pécheurs, quels sont les hommes que Jésus nomme « frères » sans en avoir honte.

Fausse est aussi la méthode exégétique qui veut spiritualiser les textes, c'est-à-dire élever leur contenu matériel à un niveau « spirituel ».

Non ! La Parole ne s'est pas faite chair pour nous donner la tâche de la spiritualiser. La Bible nous apprend que Dieu est Esprit et que Dieu Esprit se révèle en créant le monde. C'est à ses créatures qu'il veut se faire connaître. Son partenaire par excellence est l'homme de chair et de sang. Hélas ! L'homme ne répond pas à cette vocation.

Et pourquoi ? Est-ce parce qu'il est trop humain ? N'est-ce pas, d'après la Bible, au contraire parce qu'il veut à tout prix dépasser sa condition humaine et monter à un état qui lui paraît plus divin ? Cette tentative le ruine. Pour sauver l'œuvre de Dieu, le Fils de Dieu devient un homme, qui mange et qui boit, qui travaille et qui dort, qui se réjouit et qui souffre, qui meurt. L'interprétation spiritualiste en est le contresens. Le sens qui répond à l'intention du Saint-Esprit est le sens littéral.

Au moment où nous rejetons les méthodes exégétiques qui travaillent dans l'erreur suivant laquelle le sens littéral aurait besoin d'être transposé sur un autre plan, nous devons rappeler ce que nous disions sur le caractère des écrits bibliques. Leur sens propre est riche. Il veut être saisi dans sa complexité. Dans une large mesure, il est métaphorique. Il unit le matériel et le spirituel, l'individuel et le collectif, le visible et l'invisible. L'Eternel est présent dans le temporel.

Au lieu de dissocier ce qui est uni, au lieu d'évacuer d'abord l'esprit de la lettre, et de vouloir ensuite convertir la lettre en esprit par évaporation, l'exégète doit saisir le sens propre du texte. Sa tâche n'est pas de donner un sens au texte mais bien de chercher et d'accepter ce que le texte veut dire. Ainsi l'exégèse renouvelle l'entendement. Elle nous oblige souvent à abandonner ce que nous avions acquis. C'est parfois pénible. Mais les sacrifices d'un travail honnête peuvent nous conduire à de nouvelles découvertes, à des conceptions de détail plus justes, à des visions plus claires de la vérité, moins voilées par nos illusions.

Les découvertes sont sans fin, non seulement à cause de l'imagination des chercheurs — comme dans toute science l'imagination a une place importante dans l'exégèse — mais surtout à cause du caractère propre des textes. En effet, l'auteur de la Bible est le Saint-Esprit.

Faudrait-il alors une méthode « pneumatique » ou « pneumatologique » ? Non ! Le Saint-Esprit ne se prête à aucune méthode. Il est la liberté de Dieu. Il réalise ce qu'aucune exégèse ne peut réaliser : d'un spectateur il fait un acteur dans le grand drame. A ce moment, l'homme qui étudie et médite un texte de la Bible est appelé par son nom.

Ne confondons pas cet acte avec l'illusion qu'une lecture intéressante peut nous procurer. Car s'il y a des gens qui s'ennuient à lire la Bible, il en est d'autres qui sont captivés au point de se retrouver dans les hommes de la Bible.

Mais au moment où le Saint-Esprit nous appelle par notre nom, il nous réveille de ce rêve et nous place devant Dieu.

Montpellier. WILHELM VISCHER.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

AMSLER, S. : Où en est la typologie de l'A.T. ?, *Et. Théol. et Rel.*, 1952.

BARTH, K. : Dogmatique §§ 13, 14, 15 (1938-1954).

BAUMGARTNER, W. : Die Auslegung des Alten Testaments im Streit der Gegenwart. *Schw. Theol. Umschau*, 1941.

BEA, A. : « Religionswissenschaftliche » oder « theologische » Exegese ? *Biblica*, Roma, 1959.

Biblical Authority for Today. Ed. by A. Richardson and W. Schweitzer. Part 3 : Principles of Interpretation : C. H. Dodd ; G. Florowsky; J. Marsh ; J. Muilenburg ; E. Wright. — Guiding Principles for the Interpr. of the Bible, as accepted by the Ecumenical Study Conference at Wadham Coll. Oxford 1949 (London 1951).

BONNARD, P. : L'encyclique « Divino afflante Spiritu » et l'orientation de l'herméneutique biblique. *Rev. Th. Phil.*, 1950.

BORNKAMM, H. : Luther und das Alte Testament, 1948.

BRAUN, F. M. : Le sens plénier et les Encycliques. *Rev. Thom.*, 1951.

BUBER u. ROSENZWEIG : Die Schrift und ihre Verdeutschung, 1936.

BULTMANN, R. : Das Problem der Hermeneutik. Glauben u. Verstehen II, 1950-1952.

— L'interprétation du N. T., Paris, 1955.

CERFAUX, L., COPPENS, J., GRIBOMONT, J. : Problèmes et méthodes d'exégèse théologique. *Analecta Lov.*, Louvain, 1950.

CHOURAQUI, A. : Les Psaumes. Coll. « Sinaï », 1956.

CLAUDEL, P. : J'aime la Bible, Paris.

COPPENS, J. : Les harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens de l'Ecriture et sur l'unité de la Révélation, Louvain, 1949.

— Un nouvel essai d'herméneutique biblique. *Eph. Theol. Lov.*, Louvain, 1952.

CULLMANN, O. : La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible. *Verb. Caro*, 1949.

DANIÉLOU, J. : Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique, 1950.

— Les divers sens de l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive. Louvain, 1948.

DIEM, H. : Grundfragen der biblischen Hermeneutik, 1950.

DODD, C. H. : According to the Scriptures, London, 1952.

EBELING, G. : Die Bedeutung der hist.-krit. Methode für die protestantische Theologie und Kirche. *Zeitschr. Th. u. Ki.*, 1950.

FLOROWSKY, G. : La Bible et l'Eglise. *Dieu Vivant*, 1952.

GELIN, A. : Le problème de l'Ancien Testament, Lyon, 1952.

GOLAY, E., MASSON, CH., GRIN, EDM. : La Parole de Dieu et la Bible, 1946.

The Unity of the Bible. G. E. Wright, F. V. Filson, R. C. Dentan, P. E. Davies, R. M. Grant. Richmond, U.S.A. *Interpretation* Avril 1951.

KRAUS, H.-J. : Die Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, 1956.

LESTRINGANT, P. : Essai sur l'unité de la Révélation biblique. Le problème de l'unité de l'Evangile et de l'Ecriture aux deux premiers siècles, 1942.

LYS, D. : A la recherche d'une méthode pour l'exégèse de l'Ancien Testament *Et. Théol. et Rel.*, 1955.

MALET, A. : L'avenir de l'interprétation scripturaire. *Foi et Vie*, janv.-févr. 1960.

MISKOTTE, K. H. : Zur biblischen Hermeneutik. *Theol. Stud.* 55, 1959.

MICHAËLI, F. : L'Ancien Testament et l'Eglise chrétienne d'aujourd'hui, 1957.

PORTEOUS, N. W. : Old Test. Theology, in : *The Old Testament in Modern Study*. Ed. by H. H. Rowley. Oxford, 1951.

Le problème biblique dans le protestantisme, par J. BOISSET, M. GOGUEL, P. LESTRINGANT, EDM. JACOB, H. STROHL, W. EICHRODT, O. CULLMANN, FR.-J. LEENHARDT, 1955.

VON RAD, M. NOTH, H.-J. KRAUS, W. ZIMMERLI, H. W. WOLFF, J. J. STAMM, TH. C. VRIEZEN, H. WILDBERGER, in *Evangelische Theologie*. Hefte 1/2, 1952 et 8/9, 1956.

ROWLEY, H. H. : The Unity of the Bible. London, 1953.

VAN RULER, A. A. : Die christliche Kirche und das Alte Testament, 1956.

DE SENARCLENS, J. : La concentration christologique. Antwort, *Festschrift für K. Barth*, 1956.

SPICQ, C. : Histoire de l'interprétation. *Dict. biblique. Suppl. 4*, p. 561-627, 1947.

TRESMONTANT, CL. : Essai sur la pensée hébraïque, 1953-1956.

TROCMÉ, E. : Simples remarques sur l'emploi de la méthode critique pour l'exégèse du Nouveau Testament *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 1957.

VELLAS, B. M. : Ἡ Ἁγία Γραφὴ ἐν τῇ Ὀρθοδόξῳ Ἑλληνικῇ Ἐκκλησίᾳ. Athènes, 1958.

CURE D'AME ET CROISADE

Essai sur les contradictions du RAM

Le dernier quart du XIXe siècle, qui a couronné la plupart des collines inspirées (Montmartre, Chaillot, Fourvière...) d'édifices à la grâce éléphantesque, a planté à Caux un gigantesque hôtel, bâtard du Trocadéro et de Notre-Dame de Fourvière. Vue invraisemblable, confort parfait, de quoi loger 1000 personnes, des terrasses et des jardins à perte de vue. C'était trop grand pour être rentable et survivre aux dernières splendeurs du tourisme victorien ; au moment où le palace allait être détruit, le RAM le racheta à bas prix.

C'est sur ce sommet qu'il organise ses conférences, c'est de cette montagne qu'il déverse sur le monde son évangile conquérant ; c'est là qu'est le P.C. d'un mouvement qui veut donner aux peuples le « réarmement moral et spirituel » qui leur permettra de résister à la puissance des ténèbres et d'en triompher.

Il vaut la peine d'y monter, par une route périlleuse, tant la densité des grosses voitures y est forte, et, si l'on a été invité, de passer quelques jours dans cette étonnante centrale idéologique ; dès l'arrivée, le luxe à la fois désuet et fonctionnel de l'ensemble vous saute au visage : tapis moelleux, bruits feutrés, service de réception assuré par de confortables gentlemen ; dans les galeries on s'entretient deux à deux, et tout le monde circule, en ayant l'air d'aller droit au but, affairé, conscient de l'enjeu de sa démarche, unanimement porteur d'un sourire de cordialité surprenante et qui, à la longue, vous émeut et vous tape sur les nerfs en même temps.

Rien de gratuit dans cette entreprise ; tout est important : l'objectif à atteindre et ceux qui vont y parvenir. A peine ai-je été « pris en mains » que je suis présenté à des V.I.P. [1] comme étant moi-même V.I.P. ou susceptible de le devenir, si le RAM me donne enfin le plein emploi de mes dons et la vraie orientation de ma vie : je suis donc le gendre de . . ., j'ai été l'aumônier de . . ., j'ai passé

[1] Very important person : terme technique des services britanniques.

tant de semaines en Algérie ; il faut qu'il apparaisse que j'ai occupé quelques postes-clé et pourrai peut-être en occuper d'autres. Il ne semble guère entrer dans cette perspective que les choses essentielles ne se voient pas, ne s'étiquettent pas, que le Seigneur a choisi les choses faibles du monde et qu'après tout sa venue sur la terre a abouti au pire des échecs, à la croix. Je chercherai vainement durant tout mon séjour à Caux quelque chose qui atteste la présence et l'ombre de la croix. Et sans doute sera-ce la question que douloureusement et inlassablement je poserai à mes *amis* du RAM. Je dis bien : mes *amis*, car au bout de quelques jours, durant lesquels j'ai été pris dans une très précise filière de contacts, d'entretiens, de déjeuners, de promenades, de meetings, de soirées théâtrales, de silences et de flots de paroles, il restera, outre une masse d'impressions écartelantes, la certitude que j'ai rencontré un ou deux hommes qui ont été mes prochains... ce n'est déjà pas si mal, par le temps qui court.

J'arrête ici cette relation journalistique, qui risquerait facilement de tourner à la caricature, pour faire le bilan des chocs contradictoires que Caux m'a fait subir.

Opérons dès l'abord une distinction fondamentale entre le privé, le personnel et le communautaire ou collectif ; curieuse dichotomie pour un mouvement qui prétend constamment unir les deux ; autant le premier de ces domaines m'a été proche, précieux, à plus d'un titre passionnant, autant le second m'apparaît contestable, simpliste et dangereux. Mais voyons les choses en détail.

I. Accueil et réception

L'arrivée de chaque hôte est prévue, étudiée, soigneusement préparée ; il est vraisemblable que chacun a sa fiche et qu'on a recueilli sur lui le maximum d'informations. Quand il se présente enfin, il n'est pas un inconnu, toute une équipe l'attend de pied ferme, ayant organisé son séjour, l'ayant offert à Dieu dans la prière. Et dès lors, tout va se dérouler pour lui avec la précision d'une mécanique bien réglée, chaque élément n'intervenant qu'au moment précis où il le doit, l'ensemble de l'opération étant entre les mains d'un chef d'orchestre qui la supervise, la dirige personnellement dans ses phases critiques, est toujours présent, visiblement ou non, à celui qui est accueilli. L'affaire se passe le plus simplement du monde : pas de mystère ; c'est ainsi : on ne vient pas à Caux en touriste, en journaliste, en spectateur, mais en frère que l'on attend et dont on espère la conversion, l'engagement. Cette intolérance fraternelle, cette interpellation pressante, cet affrontement permanent, pourquoi s'en offusquer, pourquoi les refuser ? Faut-il y préférer la mondanité

de tant de nos relations, leur superficialité, la tolérance qui aboutit au respect des quant à soi les plus scandaleux, à la consécration des indifférences ou des partis pris les plus monumentaux (dans une grande ville de France, une dame qui recevait régulièrement dans son salon le groupe « jeunes femmes » déclara après une réunion durant laquelle on s'était un peu « égaré » sur le terrain politique : « Je ne peux continuer à vous recevoir que si *jamais* le mot « Algérie » n'est prononcé chez moi ! ») ? Les permanents et temporaires du RAM sont des propagandistes résolus, des témoins qui ne peuvent pas ne pas parler de la vérité qui les habite et dont — ils en sont persuadés — dépend le salut du monde : si l'on craint les gens convaincus, mieux vaut s'abstenir de les rencontrer ; mais cette crainte ne trahirait-elle pas chez plus d'un d'entre nous une incertitude profonde à l'égard des raisons de vivre et d'espérer, de tout ce qui, dans la vie, est plus précieux que la vie elle-même ? Dès le premier instant passé à Caux, il apparaît que celle-ci est une chose infiniment sérieuse, que des conséquences incalculables dépendent de la décision, de l'attitude, de l'orientation profonde de chacun : c'est cette *surprenante conjonction du mondial et de l'intime*, dont parle Gabriel Marcel [1], que l'on découvre. Qui donc en contestera la justesse ? Qui donc refusera de dire qu'il y a un lien étroit entre ma vie et la vie du monde, entre mon péché et les malheurs du monde ? Si les marxistes continuent à affirmer, en idéalistes impénitents, que l'homme sera transformé et retrouvera sa bonté originelle par le changement des structures sociales et politiques, le RAM, à la suite de l'Evangile, souligne que tous les bouleversements structurels laissent entier le problème de l'homme et qu'à l'intérieur des sociétés les meilleures subsistera toujours la question des relations entre les hommes, de la rencontre d'autrui, en dehors de quoi il n'est que solitude douloureuse et stérilisante. Il serait faux de dire, comme on l'a souvent fait, que le RAM est indifférent aux problèmes de structure : tel n'est certes pas le cas et l'on peut même dégager des entretiens et meetings de Caux la ligne — assez vague il est vrai — d'un humanisme *socialiste* ; mais si le RAM insiste aujourd'hui sur la nécessité d'une action sociale et d'un engagement politique, il souligne inlassablement qu'à l'arrière-plan de tous les problèmes mondiaux se profile la décisive question de l'homme. Et Gabriel Marcel de résumer parfaitement le problème : *N'êtes-vous pas frappés, au surplus, de voir qu'au moment précis de l'histoire auquel nous sommes parvenus, les problèmes mondiaux, si sous un certain rapport ils se compliquent presque à l'infini, en un autre sens, beaucoup plus profond, se simplifient à l'extrême. De plus en plus, manifestement,*

[1] Préface à *Un changement d'espérance*. Paris, Plon, 1958, p. XVIII.

nous sommes placés en face d'une option radicale, non pour l'individu, mais pour l'humanité tout entière : vivre ou mourir. Car, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, le suicide à l'échelle planétaire est devenu possible, mais refuser ce suicide, c'est ipso facto *s'engager à respecter un pacte fondamental dont les conditions s'enracinent dans la structure même de l'homme ; or cette structure — prenons-y bien garde — ne se découvre qu'aux moralistes et non plus du tout aux savants, quels qu'ils soient.* [1]

II. Rencontre

L'invité de Caux découvre la perspective du RAM dans les premiers quarts d'heure suivant son arrivée à « Mountain House » : nul ne l'aborde sans peu ou prou l'y mettre et lui poser la question des rapports entre sa vie personnelle et les problèmes planétaires. Il découvre ainsi que c'est son égoïsme qui engendre l'exploitation de l'homme par l'homme, qu'il est au plus profond de lui-même complice du souteneur, de l'assassin, du dictateur, du tortionnaire et de ses propres adversaires politiques : le capitalisme, le colonialisme, les violences policières, le communisme, c'est MOI qui les engendre, mon cœur est le réceptacle empoisonné d'où se déverse sur le monde ce qui fait le malheur des hommes. Nulle santé recouvrée, nul équilibre retrouvé tant que je n'ai pas, par un changement radical, mis de l'ordre en moi-même. Mais ce changement intime est significatif et efficace pour le monde entier.

Cet itinéraire dont nous venons de retracer le tout début, le nouveau venu à Caux ne le parcourra pas seul ; un frère est là, chargé par le Mouvement, porté par l'intercession des autres qui va l'accompagner, le guider, l'aider à franchir les difficiles passages successifs de cette douloureuse prise de conscience personnelle : la rencontre se fait vite ; on ne perd guère de temps en préliminaires ; de même qu'aux repas, la conversation n'est jamais mondaine, mais toujours enracinée dans l'essentiel ; très vite l'entretien prend la tournure d'une confession — confession mutuelle d'ailleurs, dans laquelle le frère aîné ne s'élève jamais au-dessus de celui qui lui a été confié, mais, aux points critiques de la conversation, sait d'un mot, d'une phrase, d'une question réorienter l'entretien, montrer ce qu'a représenté dans sa propre vie le pardon, la prise de conscience de son péché, les actes libérateurs qui lui ont été rendus possibles.

Les quatre absolus (amour, désintéressement, pureté, honnêteté) interviennent alors comme les tests de la nécessité ou les instruments de mesure du changement. A ce point du dialogue apparaît néces-

[1] *Op. cit.*, p. XI s.

sairement l'impossibilité d'effectuer le retournement par les propres forces de l'homme et, quel que soit son interlocuteur, le frère du RAM lui conseille de demander l'aide de Dieu, de se mettre à ses ordres, de commencer à écouter, dans le silence, la voix de celui qui est capable de réorienter toutes les existences et qui, ayant un dessein pour l'univers, a aussi un plan pour la vie de chacun.

D'un bout à l'autre du séjour à Caux, on se trouve pris dans une très précise, profonde et insistante cure d'âme, confronté avec des frères, rencontré par un ou plusieurs prochains, qui, souvent avec un très sûr doigté, diagnostiquent, exhortent, orientent ceux qui leur sont confiés. Et ceci le plus simplement du monde, sans jamais devenir hautains ou indiscrets, avec, quelquefois, une remarquable intuition spirituelle. La nuit même n'est pas inutilisée : s'il est seul, le visiteur recevra un compagnon de chambre qui, tout naturellement, lui proposera de prier avec lui, de participer à son recueillement matinal, poursuivra avec lui les entretiens passés, préparera ceux de la journée à venir.

Faut-il souligner qu'une telle présence, une telle rencontre sont rares dans notre monde et même dans nos Eglises ; le piétisme les cultive, mais dans une atmosphère confinée, étroite au point d'en être irrespirable. Rien de tout ceci à Caux : le style est direct, ouvert, sainement axé sur le monde extérieur. S'il règne un certain puritanisme, il correspond plus à une maîtrise de soi et à une liberté intérieure qui permettent à chacun d'être entièrement disponible pour l'œuvre commune. On s'abstiendra donc normalement de fumer, boire, danser, jurer, jouer. Là où les choses deviennent suspectes, c'est très exactement — entre autres bizarreries ou errements sur lesquels il faudra revenir plus loin — le point où certains des membres du RAM vous expliquent que, pour lutter contre l'impureté ambiante, ils conseillent de renoncer à tout rapport sexuel, à l'intérieur même du mariage. Ils semblent étonnés lorsqu'on leur fait remarquer que c'est la réalité du mariage qui est alors mise en question et surpris lorsqu'on leur demande s'ils ne font pas porter à leur conjoint un fardeau insupportable. Faut-il voir dans cette impossible tentative de recréation du célibat au sein de l'union conjugale un signe que toute la spiritualité du RAM est en porte-à-faux ?

Mais revenons à la rencontre : la présence et la vigilance du prochain sont d'autant plus étonnantes qu'encore une fois les équipiers et le public du RAM sont infiniment divers : c'est le monde qui est de passage à Caux ; rien n'y sent le renfermé ou la sacristie. Le grand pari du RAM et l'étonnement du visiteur, c'est que ce message est adressé et cet itinéraire proposé à tout homme, quel que soit l'horizon d'où il vienne. Et l'on assiste à des scènes singulièrement émouvantes : telle Camérounaise dont le père a été torturé

par les Français en 1919 vient demander pardon à ces derniers de la haine qu'elle a nourrie à leur endroit ; un ancien chef Mau-Mau fait de même vis-à-vis des Anglais ; une enfant vis-à-vis de ses parents et ceux-ci vis-à-vis d'elle. Qu'ils soient chrétiens ou non, tous ces gens semblent avoir ceci en commun : une vie enracinée dans le repentir libérateur, une volonté de réparer leurs erreurs ou crimes passés, un engagement au service de la réconciliation entre les hommes. Cela ne les stérilise pas, ne les sépare pas de leur peuple, n'en fait ni des collaborateurs ni des « béni-oui-oui », ils ne se renient pas eux-mêmes mais la haine, en eux, a fait place à l'amour.

Certes, on peut être ici ou là rebuté par le caractère puéril de tel témoignage, par une trop grande complaisance à étaler publiquement certaines choses. Plus déplaisant est le caractère de répétition stéréotypée qui affecte certaines déclarations : ne les retrouve-t-on pas presque mot pour mot *imprimées* dans les ouvrages-clé du RAM ? Mais l'un dans l'autre, le bilan est nettement positif, la correction fraternelle constamment poursuivie et l'humilité fermement pratiquée : « J'ai encore beaucoup de travail avec moi-même et les frères doivent avoir bien de la peine à me conduire... » déclarait une militante blanchie sous le harnais du RAM.

III. Théologie

N'y a-t-il pas là un dangereux syncrétisme, la réduction de l'Evangile à une morale simpliste, une confusion volontairement entretenue sur le nom de Dieu, celui-ci étant d'ailleurs réduit à un pur rôle instrumental (Il est le meilleur *moyen* d'opérer votre changement) ? En définitive, tout ceci ne risque-t-il pas de conduire à un certain angélisme ou à un pharisaïsme de l'humilité dans la perfection des quatre absolus ?

Nous ne le pensons pas et tenterons ici une interprétation positive de la « théologie informulée » du RAM. Peut-être convient-il en effet de le comprendre mieux qu'il ne se comprend lui-même.

Le pari du RAM, c'est à notre avis celui que font les chrétiens qui, à la suite de Frank Buchman, l'animent et l'orientent : il s'agit d'une tentative d'« évangélisation implicite » ou, ce qui revient au même, d'engager des frères sur la route de la vie chrétienne sans que soit confessé le Christ. Ceci semble se dégager des réponses que donnent les permanents du RAM aux questions qu'à ce sujet le visiteur chrétien leur pose : « Si nous disions que Dieu est le Père du Christ, que les dix commandements sont les tests de la nécessité ou la mesure du changement, nous écarterions dès l'abord tous les non-chrétiens, tous ceux précisément que nous voulons atteindre, et c'est pourquoi nous ne parlons que de Dieu et des quatre absolus ; en ce qui vous

concerne, comprenez ces mots dans leur sens fort et laissez les autres vivre d'une présence et d'une réalité qu'ils sont incapables d'élucider. Notre intercession jettera le pont entre leur foi informe et l'objet que, sans le nommer, elle tente de saisir. Pour nous, il n'y a pas de question et « Frank » (Buchman) répète comme un leitmotiv le verset qui est pour lui la clé de tout l'Evangile : « Le sang de Jésus, son Fils, nous purifie de tout péché » (I Jean 1 : 7) ; il le redit à tout homme, quel qu'il soit et le lui offre comme fondement d'une vie nouvelle. C'est de cela que nous vivons et nous, les chrétiens qui sommes au RAM, participons chaque dimanche au culte de notre paroisse, et en semaine à certaines de ses activités ; le RAM n'est qu'un accent, une précision, une mise en œuvre dynamique de la foi qui est la nôtre. Par lui, nous avons découvert une dimension de l'Evangile que l'Eglise ne nous avait jamais montrée. Et c'est de cela que nous faisons vivre les autres, ceux qui non chrétiens viennent à Caux ; nous leur disons : « Quatre absolus » et nous entendons par là la quintessence de la vie telle que l'Evangile la décrit ; nous leur disons : « Dieu » et nous savons que seule la puissance du Christ ressuscité peut donner la certitude du pardon et la réalité de la délivrance. Notre rôle à nous, chrétiens du RAM, est, tels les compagnons du paralytique, de porter les autres aux pieds du Christ qu'ils ne connaissent pas, qu'ils ne rencontreront peut-être jamais consciemment et qui seul, cependant, peut leur dire : « Lève-toi, quitte ton grabat de paralysé et marche. » Là où un authentique changement se produit, nous savons que seul le Christ a pu l'opérer et c'est cela qui compte, même si le miraculé reste musulman, bouddhiste ou sans étiquette religieuse précise. Tentative impossible, insensée peut-être au regard de toutes nos dogmatiques, mais il faut bien le reconnaître : le *monde*, de toute langue, couleur, race et foi, vient à Caux et il se met en route animé d'une « nouvelle espérance... »

La prière elle-même est profondément renouvelée : ce n'est plus le monologue de l'homme religieux devant un Dieu problématique qu'elle exprime, mais l'écoute silencieuse du Dieu vivant et proche qu'elle veut pratiquer. A cet égard, la discipline de ces hommes qui chaque matin, durant une heure, observent un recueillement, le crayon à la main, est profondément édifiante : « Ma journée est perdue si je ne la commence pas par *une heure* de lecture biblique et de silence », me disait un jeune dont le service dans la maison débutait cependant avant le meeting de 7 h. 30. Certaines paroles de Luther sur la nécessité d'une prière à la mesure de la quantité de travail que l'on a à faire, qui paraissent toujours d'énormes boutades, trouvent à Caux une réalisation toute naturelle : elles expriment la condition préalable de toute vie efficace et véritable au service des autres.

IV. Philosophie de l'histoire

Le malaise qui — ici ou là — avait déjà pointé se concrétise lorsqu'on franchit le pas « de l'intime à l'universel ». Car l'on passe soudain, et quasi sans transition, de l'entretien de cure d'âme le plus nuancé, le plus fraternel, le plus sensible à un meeting dans lequel la dominante est un schéma simpliste et manichéen : le mal, engendré par la rupture d'avec Dieu, sécrété par le cœur de l'homme non « changé » étant purement et simplement identifié avec le communisme ; le bien, seul capable de s'opposer à lui, de faire barrage à la marée montante de la peste rouge, étant le Réarmement moral. Et voici que l'on se trouve tout à coup, malgré toutes les protestations de ceux auxquels on fait part de ses réactions — mais il y a à Caux une très forte imperméabilité à ce qu'on ne *veut* pas entendre ! — en face des manifestations d'un anticommunisme de caractère véritablement obsessionnel : dix fois, vingt fois, cent fois par jour, au cours des trois meetings de 7 h. 30, 11 h. et 17 h., comme aussi le soir, au théâtre, l'auditoire est replacé, parfois calmement et avec une touchante naïveté, parfois par les accents véritablement hystériques de Peter Howard, grand expert du RAM sur ce point, en face de l'analyse suivante : le monde d'aujourd'hui est le lieu d'une lutte décisive entre les forces du mal incarnées dans le communisme athée et inhumain dont le succès est fonction de l'idéologie qui l'anime ; à cette menace décisive pour la vie des hommes seul peut résister un mouvement capable d'opposer au communisme une idéologie supérieure à la sienne. Cette idéologie, c'est la nôtre (ce en quoi elle consiste n'est que rarement expliqué ; c'est d'autant plus fortement affirmé qu'apparemment c'est moins précis...) Ici l'analyse se concrétise dans un appel à la décision ; l'alternative soi-disant unique qui doit être envisagée et en face de laquelle il importe de choisir est donc la suivante : « Moral Rearmement or Communism ». L'assistance convaincue applaudit ; si l'orateur a été particulièrement éloquent ou touchant, elle applaudit très fort ; parfois, et surtout s'il s'agit d'un ministre d'un gouvernement quelconque, elle se lève d'un bloc ; dans les grandes occasions, le chœur — une trentaine de garçons et filles (costumes nationaux) au sourire éclatant et uniforme — chante en l'honneur du pays de l'orateur.

Ainsi, dans chaque meeting, dans chaque pièce de théâtre, dans chaque publication du RAM. La petite brochure *Idéologie et Coexistence* diffusée à des millions d'exemplaires n'est d'un bout à l'autre qu'un pamphlet anticommuniste dans lequel les affirmations les plus massives se succèdent les unes aux autres, à travers une série

de citations parfois arbitrairement détachées de leur contexte. C'est ainsi par exemple qu'il est évident que la célèbre phrase de William Penn : « Les hommes doivent choisir : ou ils seront gouvernés par Dieu, ou ils seront dominés par les tyrans » dénonçait prophétiquement la dictature communiste athée... Voici d'ailleurs comment la présente *Idéologie et Coexistence : L'un des pionniers de l'Amérique, William Penn, avait déjà clairement présenté l'alternative entre le Réarmement moral et le communisme lorsqu'il disait...* [1] On ne saurait aller plus loin dans l'interprétation tendancieuse...

Le communisme est donc *la* menace, *l'*ennemi, *le* poison : à l'abri du rideau de fer ou de bambous, il a mis au point une stratégie éprouvée, mais *nous ne nous rendons pas compte que nous aussi sommes soumis à un constant lavage de cerveau par les journaux de différentes tendances, par ce que nous voyons à la télévision et au théâtre, par ce que nous entendons à la radio et même du haut de la chaire* [2]. Et voilà créé le climat de « chasse aux sorcières » dans lequel tout va être suspecté : de charmants jeunes gens vous expliquent que les collèges américains sont pourris par le communisme se servant de l'homosexualité comme d'un appât, de beaux officiers viennent analyser la corruption idéologique de l'armée britannique, un solide gaillard diagnostique l'infiltration marxiste dans la presse scandinave, etc., etc. L'auditeur est petit à petit secoué, impressionné, ébranlé... d'autant plus qu'à l'avance il n'était pas loin d'avoir du monde cette vision terrifiante : il se sent très menacé, investi et contaminé... et rassuré, car il est ou il va être du bon côté de la ligne de bataille, enrôlé dans l'armée de la Lumière dont l'idéologie supérieure vaincra le mal absolu. S'il formule quelques réserves, on le mettra en garde contre l'intellectualisme ; s'il persiste, on lui dira qu'il est lui-même communisant et qu'il était grand temps qu'intervînt dans sa vie le RAM ; on compte sur l'accumulation des analyses soi-disant bien informées (et qu'une vérification précise dément la plupart du temps !) pour qu'il ne persiste pas dans son aveuglement. Les derniers maccarthystes se sont installés à Caux : spéculant sur ce qu'il y a d'infantile dans l'homme moderne bourgeois, ils vont à la rencontre de cette proie facile : à lui qui est peu habitué à penser, on offre des schémas simples, on le met en garde contre une réflexion trop poussée, on lui révèle ce que cache le visage contradictoire de ce monde ; on lui donne le sentiment qu'il agit pour le salut de tous.

Chaque fait de l'histoire est interprété dans ce sens. Voici par exemple l'explication de la « campagne mondiale des croix gammées de l'hiver 1959 » : *Jurgen Pick, un ingénieur allemand, qui avec toute*

[1] *Idéologie et Coexistence* (éditions du RAM, Caux, sans date), p. 3.
[2] *Idéologie et Coexistence*, p. 2.

sa famille avait été poursuivi sous le régime nazi à cause de ses origines juives, ajouta : « La croix gammée m'a fait souffrir, mais je sais que cette campagne mondiale a maintenant pour seul but de créer la division entre l'Allemagne et les autres pays. Elle ne sert que la cause communiste. C'est pourquoi je suis certain que ce n'est pas l'Allemagne, mais la Russie qui dessine des croix gammées. Je suis fier de travailler avec le RAM et je veux engager tout ce que j'ai pour que le monde entier adopte l'idéologie du Réarmement moral. » [1] Des interprétations aussi unilatérales sont données de la guerre d'Algérie ou d'autres événements ; des accusations à l'emporte-pièce et des prophéties lapidaires sont formulées. Ceux qui se livrent à cette opération, à Caux ou ailleurs sont-ils des cyniques ou des naïfs ?... [2]

On s'attendrait à quelques mises en garde ou dénonciations contre le capitalisme, le colonialisme, le militarisme, contre les démons et les idoles du monde occidental. Et certes, il y a bien ici ou là quelques allusions, mais elles sont loin d'équilibrer le poids du catéchisme anticommuniste débité à longueur de journée en tranches souvent bien indigestes. Parfois même, il semble que tous les autres « ismes » ne sont considérés comme dangereux que dans la mesure où ils annoncent et préparent la domination communiste ; ainsi la guerre d'Algérie est-elle déplorée non comme contraire au

[1] *Service de presse et d'information du RAM*, 11.1.1960.

[2] Les accusations contre les Eglises telles que les relate l'information suivante (*Soepi*, 26.2.1960,) foisonnent. Nous citons ce texte sans savoir si le RAM est à l'origine ou non de ces phrases, typiques pourtant de celles que l'on entend à Caux : « Un manuel destiné à l'instruction des officiers de réserve de l'armée de l'air des Etats-Unis, paru le 4 janvier, a été promptement retiré de la circulation, à la suite de violentes protestations de la part du Conseil national des Eglises et à la demande de plusieurs membres du Congrès. La raison en est que ce manuel prétend que les Eglises des Etats-Unis recèlent des communistes militants. Le secrétaire aux Forces aéronavales, M. Dudley C. Sharp, a catégoriquement nié que ce manuel représente l'opinion de l'armée de l'air et a annoncé qu'une enquête approfondie va tenter de trouver les responsables de telles assertions. En outre, un sondage sera fait pour vérifier si des textes analogues figurent dans d'autres publications destinées aux aviateurs américains. »

Voici quelques-unes des phrases incriminées : « Communistes et communisants ont avec succès pénétré nos Eglises. » « Il est de notoriété publique que même certains pasteurs sont membres du parti communiste. » « Le Conseil national des Eglises du Christ aux Etats-Unis a officiellement patronné la version révisée de la Bible. Sur les 95 personnes ayant participé à ce travail, 30 ont été actives dans des groupes, projets et publications pro-communistes. » Le manuel accuse aussi plusieurs personnalités religieuses américaines d'être les « apologistes du communisme dans les Eglises ». Il n'hésite pas à se faire l'écho d'accusations générales et sans fondement, faites par des témoins devant le comité d'investigation sur les activités anti-américaines à l'intérieur du pays (House Un-American Activities Committee) auxquelles il ajoute de son cru en les attribuant à « diverses sources dignes de foi ».

droit et à la raison, mais comme facteur d'avance du communisme. Le serait-elle également si elle servait à faire reculer *la* menace ?

A la conférence de stratégie idéologique pour le Réarmement moral à Caux, un patriote algérien a déclaré : « Le Réarmement moral est la seule force qui peut répondre à la guerre d'Algérie...

» La guerre d'Algérie sépare le monde musulman du monde chrétien, partage l'Occident, pèse lourdement sur l'économie française et divise l'Algérie elle-même. Ces divisions ouvrent la porte au communisme, qui utilise cette guerre dans le but de briser l'unité de l'OTAN et de créer un fossé d'amertume entre l'Occident et le monde afro-asiatique. » [1]

Comment se retrouver dans ces analyses aussi rapides que peu cohérentes ?...

Certes, ce n'est pas seulement le communisme mondial, mais ce sont ses racines en chacun d'eux que sont invités à combattre les auditeurs des meetings du RAM. Et en ce sens, il s'agit bien d'un anticommunisme *subtil*, pour gens ayant des besoins spirituels. *C'est en effet beaucoup plus que le communisme que le RAM veut voir disparaître de la terre. Des critères moraux absolus sont un défi aussi bien pour le communisme qui dit, avec Lénine : « Notre moralité est entièrement subordonnée à l'intérêt de la lutte des classes », que pour le Français qui n'est pas trop précis dans sa déclaration d'impôt et qui pourrait dire, s'il s'exprimait avec autant de franchise que Lénine : « Ma moralité est entièrement subordonnée à mon intérêt personnel. »*

Pourquoi donc, dans une brochure comme Idéologie et Coexistence, *décrivons-nous côte à côte la stratégie communiste et la stratégie du RAM ? Pourquoi ne pas nous contenter du message du RAM ? Pour répondre, permettez-moi un paradoxe. Ce qu'il y a d'anticommuniste dans une telle brochure, ce n'est pas ce que nous disons du communisme — nous nous contentons la plupart du temps de citer les dirigeants communistes eux-mêmes — mais c'est ce que j'ai appelé le message du RAM : essentiellement l'exigence de perfection du Christ et la promesse de son Saint-Esprit. En effet, un communiste militant n'apprendra pas grand-chose sur la stratégie communiste en lisant une telle brochure, mais il verra naître en lui, peut-être pour la première fois, l'espoir, la possibilité, de répondre aux injustices, aux drames inacceptables du monde occidental actuel, par un autre moyen, aussi exigeant, mais pleinement satisfaisant.*

Quant au non-communiste, l'exposé de la stratégie communiste ne vise pas à le rendre anticommuniste, ni essentiellement à prévenir une éventuelle conversion au communisme, mais à dissiper en lui (et là nous sommes véritablement « unis contre ») l'illusion dangereuse que tout va pouvoir s'arranger sans qu'il ait à sacrifier quoi que ce soit

[1] S.P.I. RAM, 29.8.59.

de son confort, de ses compromis et de son égoïsme. Mais il n'y a là rien qui soit contraire à l'Evangile, ni qui puisse être qualifié du terme ignominieux d'anticommunisme. Nous ne faisons qu'expliquer en Occident ce que M. Khrouchtchev répète inlassablement derrière le rideau de fer depuis son retour des U.S.A. : « La coexistence signifie la poursuite de la lutte entre les deux systèmes sociaux — mais par des moyens pacifiques, sans guerre, sans intervention d'un Etat dans les affaires intérieures de l'autre. Nous comprenons par là une lutte économique, politique et idéologique, mais non militaire » (Novosibirsk, 10.8.59).

Et plus récemment en Hongrie : « Avec la coexistence pacifique, il faut intensifier la lutte idéologique. »

« Puis-je ajouter qu'à Oxford en tout cas, l'effort tout particulier que nous menons actuellement pour clarifier la situation idéologique n'a rien de démagogique ; bien au contraire. Les gens tiennent à leurs illusions confortables, et attaquent lorsqu'elles sont menacées... »
E.C. (Oxford) [1].

Sans aucun doute — et malgré ce que nous disions ci-dessus — c'est ici que l'on retrouve l'indifférence si souvent dénoncée du RAM à l'égard des problèmes de structure ; ou plutôt l'indifférence est à sens unique : on analyse et démonte avec précision les rouages structurels du monde communiste et les éléments de sa stratégie ; là, rien ne doit être laissé dans l'ombre. Par contre, en ce qui concerne le monde occidental, on est beaucoup plus large : tout n'irait pas si mal si les hommes nouveaux y supprimaient l'exploitation et y tempéraient le paternalisme. N'y a-t-il décidément rien de valable dans l'analyse marxiste des contradictions du capitalisme ?...

V. Réarmement « moral » ?

Ce n'est pas pour défendre le communisme que nous réagissons ainsi, mais c'est au nom de la vérité et contre toute déformation des faits. Mais il y a plus : qui ne voit le double danger de cette position ? D'une part on détourne l'attention de ceux auxquels on s'adresse des problèmes immédiats qui se posent à eux pour les fixer sur la seule menace communiste : encore une fois, la guerre d'Algérie est *en soi* intolérable et non parce qu'un jour elle pourrait engendrer le communisme en Afrique ; la violence ou l'injustice que je commets vis-à-vis de mon frère est condamnable uniquement parce que je fais souffrir un frère et non parce qu'ainsi je prépare le terrain pour le communisme dans le cœur de mon frère ! D'autre part, en fixant ainsi toutes les énergies et les attentions sur le communisme, comme s'il était la seule menace, en hypnotisant l'attention de tous sur lui,

[1] *Christianisme au XX*e *siècle*, 31.12.1959.

ne fait-on pas paradoxalement son jeu ? Quel meilleur service lui rendre que de le présenter comme la seule puissance à redouter en ce monde ? Et comme il est simpliste d'ignorer que dans l'avenir proche un certain nombre de pays ne connaîtront *pas* le communisme, mais auront à faire face à des problèmes moraux, sociaux ou politiques tout aussi cruciaux (démoralisation de la jeunesse, crise du logement, surpopulation, dictatures de droite, guerres coloniales...)

Mais pour le RAM, tout ceci est secondaire. La réalité est simple : *The only choice is Moral Rearmement or Communism.* Moyennant quoi — et parce que la coexistence pacifique est souhaitée par le communisme, et parce qu'on n'a aucune force pacifique à lui opposer — on s'engage résolument dans une perspective de guerre (froide ?): *Nous sommes en guerre. La troisième guerre mondiale a déjà commencé. Alors que nous célébrions la fin de la guerre des armes en 1918, les Soviets préparaient déjà la défaite et l'asservissement du monde libre par la guerre des idées.*

A l'heure actuelle, deux idéologies se disputent le monde. L'une, le Réarmement moral, croit que le monde doit être régi par l'esprit de Dieu, au moyen du changement de la nature humaine ; l'autre, le communisme, croit que le monde doit être régi par l'esprit de l'homme, au moyen de l'exploitation de la nature humaine. L'une ou l'autre doit l'emporter[1]. On remarquera ici l'absence totale de critique à l'égard de la notion « Monde libre ».

Tout ce qui va dans le sens « coexistence » est suspect dès l'abord : le Conseil œcuménique avec ses relations outre rideau de fer, Karl Barth et tous les neutralistes, tous ceux qui entrent en rapport avec l'Est sous toutes ses formes. Et l'on se félicite d'avoir réussi à faire échouer la visite de K en Norvège [2], et l'on déplore ses voyages aux U.S.A. et en France et on se frotte les mains en constatant l'échec de la Conférence au sommet. Et c'est un péché contre l'Esprit que de songer à demander l'admission de la Chine aux Nations Unies. Et qui reconnaît la validité sinon des solutions, du moins des questions marxistes, est déjà intégralement corrompu.

Aussi bien a-t-on déjà trouvé la mention de l'OTAN : Est suspect quiconque parle de désarmement. La lutte contre le communisme implique des hommes nouveaux et des bombes atomiques. Il faut pousser à fond l'armement de l'Occident : c'est le moral des troupes alliées que l'on va réarmer avec l'idéologie de Caux.

Ainsi n'est-il pas exagéré de dire qu'en s'opposant à toute coexistence pacifique, le RAM est dans le monde actuel un facteur non négligeable de tension entre les hommes.

[1] *Idéologie et coexistence*, p. 1 et 2.
[2] *Ibid.*, p. 26.

VI. Perversion spirituelle

Il est clair que ce message trouve facilement un écho et qu'il existe parmi les « V.I.P. » du monde entier une grande sensibilité à cette question. D'ailleurs tout homme tant soit peu informé de la doctrine et des méthodes communistes porte en lui une bonne dose d'anticommunisme, ce qui explique, entre autres choses, qu'aucun régime communiste ne se soit établi autrement que par la force révolutionnaire. Mais que dire des ministres et politiciens, militaires et chefs d'industries, syndicalistes et dignitaires ecclésiastiques ? Ils vont trouver à Caux l'idéologie qui, *a posteriori*, justifiera leur attitude intérieure et leur comportement politique conservateur, sinon réactionnaire. La mauvaise conscience qui parfois les hantait, la voilà balayée : ils sont engagés sous le signe de la foi dans la plus grande guerre idéologique de tous les temps ; ils sont les croisés des temps modernes.

Leurs chefs sont les plus « durs » des hommes au pouvoir. La mort de Foster Dulles est un deuil, la chute de Syngman Rhee une défaite, les concessions de Ike mènent les U.S.A. et le monde au bord de l'abîme, mais le héros, l'oint, l'homme prédestiné, c'est Konrad Adenauer, acclamé mille fois à Caux, en personne, à travers ses ministres ou simplement lorsque retentit son nom. On peut avoir à son égard des opinions contradictoires et également respectables ; par contre, il est inadmissible de les justifier au nom d'une autorité transcendante : « Dans ma « guidance » de ce matin, j'ai entendu Dieu me dire que le chancelier Adenauer est l'homme providentiel par qui il réalisera ses desseins dans le monde. » Au nom près, cette phrase que j'ai entendu prononcer et applaudir le matin du 2 septembre 1959, aurait pu être formulée, il y a vingt-cinq ans, par les « Deutsche Christen ». Et l'inflation politique m'importe ici beaucoup moins que la radicale impossibilité théologique ou spirituelle d'une telle affirmation. Ou devrions-nous admettre une nouvelle révélation divine à travers l'histoire allemande ? Mais il ne s'agit pas de mettre en doute ceci : Adenauer est à Caux comme un article du Credo ; l'en séparer c'est dénaturer l'idéologie à son stade actuel ; poser un point d'interrogation, c'est entrer dans la catégorie des suspects, des irrécupérables peut-être.

On ne s'étonnera pas que M. Oberländer, ministre des réfugiés du gouvernement Adenauer jusqu'au printemps 1960, soit venu à Caux et qu'il y ait prononcé une allocution anticommuniste fort remarquée : nazi dès 1933, spécialiste des questions de l'Est à partir de 1939 et propagateur des théories racistes du III[e] Reich, enfin

conseiller psychologique du bataillon « Nachtigall », composé surtout d'Ukrainiens, le cher homme poursuivait à Caux — et il n'avait besoin pour cela d'aucun changement, hélas ! — le travail qu'il avait effectué en Allemagne hitlérienne de 1935 à 1945. Son silence sur ces questions sur lesquelles il ne devait *rien* dire, étant donné son passé, eût seul été significatif !

Cet aveuglement sur les témoins et alliés que le RAM utilise n'a d'égal que l'absurdité de sa méfiance à l'égard de tous les personnages vivant de l'autre côté du rideau de fer. « Pensez-vous que Hromadka croie vraiment en Dieu ? » me demandait le plus tranquillement du monde l'un de ceux que j'ai appelés « mes amis du RAM ». En face d'une question aussi naïvement pharisienne, il n'y aurait qu'à éclater de rire, si l'humour avait droit de cité à Caux. Je me suis demandé s'il fallait tirer l'échelle et claquer la porte et sans grand espoir... j'ai essayé d'expliquer.

Il faut hélas aller plus loin et toucher au fond du scandale : dans plus d'un cas, il apparaît que toute la « prédication » du RAM est pervertie par son « idéologie » ou plutôt que les deux sont tellement intriquées que la première, aussi valable soit-elle, est tout entière pervertie par la seconde : le changement intérieur apparaît comme la seule façon de lutter efficacement contre le communisme. Vous voulez vous opposer à ce dernier, alors commencez par mettre en ordre votre vie... *Si vous voulez apporter une solution aux problèmes du monde, le meilleur moyen est de commencer par vous-mêmes*[1]. Ainsi donc cette argumentation fait-elle apparaître la foi, le renouveau intérieur comme la meilleure arme de lutte idéologique, la meilleure façon de défendre l'Occident contre la nouvelle Barbarie, bref comme l'investissement le plus profitable dans l'intérêt de la communauté. Ne m'a-t-on pas raconté comme particulièrement édifiante l'histoire spirituellement sordide de ce banquier : persuadé que si le monde devient communiste, son héritage ne reviendra pas à ses enfants, il a fait au début de l'été 1959 un don magnifique au RAM pour l'aider à bâtir un monde où ses enfants pourront hériter de lui. Tout le livre de Job a été écrit contre ce genre de calcul et cette confusion entre la foi et l'instinct de conservation ou l'intérêt le plus égoïstement compris. Là on ne peut plus que mettre les pieds au mur !

Il n'est pas jusqu'à un certain cynisme qui ne trouve ici sa place : comme je contestais une analyse et faisais part de mes réserves tant sur la matérialité des faits que sur le ton dramatique de l'exposé, un jeune du RAM me répondit : « Peu importe qu'on leur fasse peur à tort, si cela doit les amener à changer... » Cette fois je préfère ne plus rien dire...

[1] *Et maintenant où allons-nous ?* (édition du RAM, Caux, sans date), p. 46.

VII. Conclusion ?

Je relis tout ce que j'ai écrit et la tristesse emplit mon cœur. Je n'ai pas épargné les coups à des frères et je sais que je les ai fait souffrir. Certains à qui je pense vont s'en tirer en m'expliquant que je n'ai rien compris et en me répétant sans rire que je suis un propagandiste de Moscou. Hélas, chers amis, vous avez tort sur les deux points...

Mais soyez sûrs que je souffre en songeant au gâchis que la passion et la peur réalisent dans ce qu'il y a de plus authentique au RAM. Je pense à ces histoires que je connais bien et qui sont comme des miracles des temps modernes : un homme d'Etat japonais ou allemand qui demande pardon au nom de son pays à des Philippins ou à des Hollandais. Je pense à ces hommes qui, par le RAM, ont retrouvé une santé morale, une raison d'être, une vie intérieure et une espérance.

Et voici que toute cette substance spirituelle, tout ce caractère universel, tout ce rayonnement très authentique sont compromis, falsifiés, pervertis. Cet instrument que le Seigneur vous avait donné et grâce à quoi de grandes choses ont pu se passer et se passent encore, vous le laissez se dénaturer, en acceptant qu'il devienne un moyen d'action psychologique aussi efficace et contestable que d'autres, un des efforts condamnés à la stérilité — parce que le négatif y pèse plus grand que le positif — que l'Occident entreprend pour essayer de survivre à sa propre débâcle.

Ce n'est pas en offrant à l'OTAN une idéologie supérieure au communisme que nous « sauverons le monde », mais en étant prêts à vivre l'Evangile de l'amour désintéressé, quoi qu'il en coûte, où que ce soit, sans vouloir défendre des structures ou des frontières. La souffrance des témoins fait plus pour l'œuvre du Seigneur que la violence des croisés qui toujours pervertit la cause qu'ils représentent. « Celui qui voudra sauver sa vie la perdra, celui qui la perdra à cause de moi et de l'Evangile la sauvera » (Marc 8 : 35). C'est précisément ce sens de l'échec significatif, de la souffrance victorieuse qui empêchera toujours de transformer l'Evangile en une idéologie ; c'est très exactement ce que dit le Nouveau Testament sur le triomphe du Christ mort en croix, cette croix dont je disais déjà qu'à Caux elle est la grande absente.

Strasbourg. Georges Casalis.

LA DIALECTIQUE PHILOSOPHIQUE ET RELIGIEUSE DE M. HENRI-L. MIÉVILLE

Il n'est pas facile de résumer en quelques lignes *Condition de l'homme*, cette suite de méditations où se reflètent les démarches d'une pensée qui n'a cessé de se montrer à la fois ouverte et vigilante, au cours d'une vie consacrée tout entière à la recherche de la vérité [1]. L'interrogation métaphysique et religieuse, l'analyse de la connaissance rationnelle, le regard porté sur la condition humaine, la conscience politique s'unissent en effet pour faire de cette œuvre l'expression d'une sagesse qui ne livre que peu à peu toutes ses richesses.

Les notes qui vont suivre ne prétendent pas toucher à tous les thèmes abordés au cours de ce livre. Elles voudraient simplement souligner certains aspects, particulièrement importants à nos yeux, d'une interrogation métaphysique et religieuse qui va directement aux problèmes essentiels.

L'effort de pensée de M. Miéville apparaît comme une tentative inlassablement reprise en vue de comprendre l'être, ce « quelque chose de premier et d'inexplicable » qui se révèle à nous dans la conscience que nous avons d'être et « se donne à connaître comme un absolu » (p. 13).

La réflexion critique que l'auteur n'a cessé de poursuivre toute sa vie avec une lucidité toujours en éveil l'amène à se garder du piège des concepts philosophiques et religieux par lesquels on tente depuis plus de deux mille ans d'exprimer cet être, et il ne manque pas une occasion de souligner les difficultés auxquelles se trouve acculée une pensée naïve qui prétend saisir l'absolu à l'aide de concepts humains.

Toutefois, ce n'est pas à une pure intuition, à une contemplation silencieuse d'un être indicible que nous convie M. Miéville. Pour

[1] HENRI-L. MIÉVILLE : *Condition de l'homme. Essai de synthèse philosophique et religieuse.* Genève, Librairie E. Droz, 1959, 232 p.

comprendre l'être, il utilise les concepts créés par la raison discursive, mais il examine au préalable les conditions de leur emploi et évite de les porter à l'absolu. Le procédé de « désabsolutisation » auquel il recourt de préférence consiste à affronter l'une à l'autre des notions traditionnellement opposées, en montrant que si l'on veut saisir l'être sans le mutiler on doit faire appel à ces termes qui paraissent s'exclure. C'est cette dialectique que nous voudrions esquisser ici.

L'être se révèle à nous sous la forme d'une *multiplicité* d'existences finies qui « participent de la structure spatio-temporelle » (p. 15). Mais, derrière le séparé et le fini, il y a « l'*Unité* vivante et perdurante qui sous-tend et relie toutes choses » *(ibid.)*, unité qui apparaît à la réflexion philosophique comme une « Pensée première », « cosmique » (p. 18), et au sentiment religieux comme Dieu.

Dieu n'étant pas « un être parmi les êtres, mais l'être présent en tous les êtres », on peut dire qu'il est *immanent* en leur totalité infinie, mais en même temps « il transcende toute existence particulière ». Son immanence est donc « forme de sa *transcendance* » (p. 16) : « Erreur de séparer Dieu de l'univers, erreur de les confondre » (p. 15).

Il y a de la même façon un rapport d'implication réciproque entre le *temps* et l'*éternité*. Tous les êtres finis sont dans le temps, mais « le temps a pour fondement une loi qui ne passe pas comme passent les « moments » dont il se compose » (p. 18). A son tour, l'éternité, définie comme *supratemporalité*, ne se conçoit pas sans le temps qu'elle fonde, sous peine de n'être qu'une identité stérile. Dans ces conditions, l'être nous apparaît comme « une synthèse de l'éternel et du temporel » (p. 18), dont l'activité pensante nous offre un vivant modèle, elle qui se déroule dans le temps tout en le transcendant, puisqu'elle est « synthèse de moments successifs dans l'unité constamment renouvelée d'un présent et fixation d'un « pensé » dans l'intemporelle identité » (p. 213) : c'est dire que le phénomène temporel témoigne lui aussi de la présence d'une Pensée première par laquelle « s'opère dans le Tout de l'être la synthèse du temporel et de l'intemporel » *(ibid.)*.

Si nous voulons tenter de concevoir cette Pensée première, nous devons paradoxalement joindre l'idée de *liberté* à celle de *nécessité* ou *détermination*, celle de *possible* à celle d'*impossible*.

L'idée de *liberté* absolue est en effet contradictoire : jouir de cette liberté, ce serait pouvoir choisir n'importe quoi, par exemple d'être ou de ne pas être ; mais, pour faire un tel choix, il faut déjà être ! L'idée de liberté n'est intelligible que « rapportée à une situation déterminée qui dessine et délimite les possibilités de choix de l'agent libre (...). Elle ne peut créer, par libre choix, les conditions initiales de son exercice » (p. 20). Mais l'idée de *détermination* ne peut pas

non plus être absolutisée, comme le veut la théorie du déterminisme universel, car alors l'affirmation même du déterminisme est elle aussi, en tant qu'acte intellectuel, « un produit nécessaire du déterminisme qu'elle énonce », au même titre que l'affirmation opposée, ce qui revient à lui enlever toute valeur de vérité (*ibid.*).

Il résulte de ces réflexions que *liberté* et *détermination* sont des « notions corrélatives » qui se conditionnent et se limitent réciproquement (*ibid.*).

On en dira autant des notions de *possible* et d'*impossible.* « Si tout est toujours possible, l'impossibilité qu'il en soit autrement est posée » (p. 22). Le possible implique donc l'impossible, ce qui revient à dire qu'il n'y a de possibilité que fondée sur des déterminations de l'être.

Cette discussion sur les conditions d'emploi de ces notions nous amène à penser que « c'est humaniser Dieu que de lui attribuer une liberté de choix. Dieu ne choisit pas entre des possibles ; il est l'ordre même des possibles qui fonde (...) la possibilité des choix que nous avons à assumer ». Mais il est en même temps l'ordre de l'impossible, « qui est limite et condition du possible » (p. 23).

Mais définir l'absolu divin à l'aide de la seule notion d'*ordre*, c'est le réduire à un ensemble de relations abstraites et intemporelles et s'interdire de rendre compte du devenir, c'est consacrer un déterminisme qui annihile la liberté et la personnalité. Pour éviter d'en arriver là, il faudra mettre l'idée d'ordre en rapport dialectique avec l'idée opposée d'*activité* ; l'absolu n'est pas seulement ordre immuable, mais activité partout à l'œuvre, dynamisme qui se manifeste dans le surgissement d'êtres sans cesse nouveaux.

Dieu apparaît donc à la pensée philosophique et à l'expérience religieuse comme étant indissolublement ordre et activité : pour essayer de le signifier, la raison discursive n'a pas d'autre moyen que d'instaurer entre ces deux notions un mouvement dialectique qui jamais ne culmine et ne s'achève en une synthèse finale. C'est dire que l'idée de Dieu, de l'Etre absolu « symbolise le mystère d'une Réalité qui n'est point une « donnée » que nous pourrions soumettre à l'analyse et faire entrer dans les cadres du discours » (p. 35).

Ces réflexions montrent assez que, dans cette philosophie, Dieu ne peut être conçu comme une personne. En effet, l'être personnel ne se conçoit que par référence à un donné dont il se distingue et auquel il s'oppose « à l'intérieur d'une totalité qui les comprend l'un et l'autre » (p. 27). Par crainte de prêter à Dieu « une manière d'exister qui est celle des êtres finis », M. Miéville préfère donc le considérer comme un Acte *transpersonnel* (p. 43). Et pourtant, il lui arrive de recourir aussi à la notion de personnalité pour caractériser Dieu, sinon dans l'absolu, du moins dans son rapport vivant

avec le croyant : « Dans l'acte religieux de la prière la Présence divine prend figure *personnelle* [1] ; elle devient pour l'orant un Toi, le *Toi* qui embrasse tous les *moi*, le Toi en lequel ils peuvent communiquer et s'unir » (p. 44).

Le rapport vivant entre un ordre et une activité, par lequel M. Miéville tente de définir l'absolu, se retrouve partout. Au niveau humain, il caractérise l'esprit : toute vie spirituelle implique en effet une activité libre et un ordre de valeurs auquel cette activité s'attache. Cet ordre de valeurs apparaît comme un *devoir-être* opposé à l'*être*, et la tâche de la vie spirituelle consistera à convertir l'être en valeur. Cette conversion n'est jamais achevée, car l'achèvement marquerait la fin de l'effort. C'est dire que sans cesse la réalité présente du « non-converti » (p. 35), que sans cesse surgissent des obstacles qui doivent être surmontés, des dissonances qui doivent être résolues dans une harmonie à recréer perpétuellement. Ainsi est mise en évidence la « nécessité ontologique » d'un « principe d'opposition », d'un « négatif » : l'absolu ne peut être simplement conçu comme le bien, il implique mystérieusement le mal qui sert à la manifestation du bien, « comme si Dieu devait produire éternellement son contraire afin d'être Dieu » (p. 55) !

Telles sont les réflexions qui fondent la position religieuse de M. Miéville. En effet, pour lui, « croire que la conversion du donné en valeurs spirituelles, qui ne saurait être totale, n'en doit pas moins être toujours entreprise à nouveau et qu'elle peut être poursuivie au-delà du point qui a été atteint, (...) c'est l'âme de toute religion vivante » (p. 35-36). Une telle foi est indissolublement foi en l'homme et foi en Dieu : elle croit que l'homme peut et doit toujours tenter un effort vers le mieux, et salue en même temps toute victoire de l'esprit comme une « grâce de Dieu » (p. 50).

Dans la foi religieuse ainsi conçue, la conscience de la *dépendance* s'unit à celle de la *participation*. Sachant que « nous ne nous sommes pas donné l'être, et [que] nous ne sommes pas les maîtres de décider du bien et du mal, du vrai et du faux », nous éprouvons un sentiment de dépendance qui est « essentiel au sentiment religieux » (p. 28). Mais, à l'autre pôle du rapport religieux, nous nous sentons en communication avec l'au-delà de nous-mêmes et appelés à collaborer à l'œuvre de la création.

Ainsi, ce n'est pas seulement pour comprendre l'être que notre pensée discursive doit recourir à des notions antinomiques. Pour saisir le lien qui unit l'homme à l'absolu, elle doit procéder de la même façon et unir deux moments opposés sans pouvoir jamais exprimer

[1] C'est nous qui soulignons.

ce rapport dans ce qu'il a de spécifique et d'unique, car il se situe « à la limite du pensable », échappant à toute « mise en formule qui prétendrait l'éclairer jusqu'en son fond » (p. 42).

Quant à la position de M. Miéville à l'égard du problème de la connaissance, elle se fonde sur un présupposé ontologique d'après lequel il doit exister une corrélation entre la pensée humaine et la « Pensée cosmique ». Les jugements énoncés par notre entendement constituent en effet un *ordre* dont la correspondance avec le réel, attestée par l'expérience scientifique, montre suffisamment qu'il n'est pas créé « de toutes pièces ». C'est dire que l'exercice de la pensée s'insère dans l'« ordre cosmique » qui lui répond (p. 104-105). Mais, dans le domaine de la connaissance comme dans les autres, l'*ordre* est en rapport dialectique avec l'*activité*. Le caractère partiellement imprévisible du réel, « où rien ne se répète exactement », nous interdit d'espérer « une déduction totale du devenir », « une mathématisation totale du donné empirique » (p. 32). A l'activité créatrice dont témoigne, du côté de la pensée cosmique, le perpétuel surgissement de la nouveauté dans le réel, répond le mouvement de la pensée humaine qui ne cesse de se dépasser et d'aller de l'avant. La vérité n'est donc pas une correspondance statique entre deux ordres immuables et intemporels, elle n'a pas le caractère d'un enregistrement passif, mais « traduit la relation vivante de la pensée à l'être » (p. 102). Elle « se mesure à son aptitude à créer de l'ordre dans la pensée », mais il s'agit d'un « ordre vivant dont l'idée guidera l'activité de l'esprit sans l'immobiliser jamais » (p. 144).

On le voit, la pensée de M. Miéville n'est pas de celles auxquelles s'applique sans autre une dénomination empruntée à l'arsenal des rubriques philosophiques ou religieuses.

Sans doute n'est-il pas *théiste* à la façon de l'orthodoxie chrétienne ; mais le taxer de *panthéisme*, comme l'affirmation de l'immanence divine en la totalité des êtres pourrait nous incliner à le faire, ce serait oublier que cette immanence implique la transcendance de Dieu par rapport à toute existence particulière.

Proche à certains égards des mystiques, il se sent « en communication avec toute la vie des êtres et des choses » : « Laisser affleurer en soi (...) la grande unité de l'Etre » (p. 13). Mais cette conscience de vivre dans le « non séparé » n'aboutit pas à un pur *monisme* (p. 38) : loin de laisser la responsabilité et l'autonomie de la personne humaine se résorber dans le Tout, il ne cesse d'en réclamer la reconnaissance et d'en défendre les exigences.

Prêchant le consentement à l'être et à la condition humaine, condamnant une révolte qui se voudrait totale, il ne cultive pas pour

autant la résignation stoïcienne, il ne défend pas un *fatalisme.* Bien au contraire, il ne cesse de nous inviter à lutter pour la promotion des valeurs, en dépit des obstacles sans cesse renaissants et de l'impossibilité d'arriver jamais à la réalisation totale du bien. Son acceptation de l'être n'est pas « résignée », mais « active » (p. 51).

Sa confiance en une finalité à l'œuvre dans le Tout, son émerveillement devant le miracle de la vie ne sont pas le fait d'un *optimisme* facile qui ignorerait « l'autre mystère, le mystère d'épouvante » (p. 48) : il sait qu'il faut aussi compter avec la mort et le meurtre, avec la discorde et le mal, bref, avec le *tragique,* qu'un certain langage pieux cherche à « éluder » (p. 51).

Sa quête métaphysique et religieuse refuse tout *irrationalisme* et s'enracine dans une foi en la raison humaine et en sa capacité d'atteindre la vérité : les normes rationnelles constituent une « instance dernière et décisive » que l'on ne peut récuser (p. 221). Mais ce *rationalisme* ne devient jamais *dogmatisme* : si M. Miéville manie l'argumentation logique avec une vigueur redoutable, c'est pour condamner les prétentions de la raison naïve à saisir intégralement la réalité à l'aide de concepts humains. Une réflexion critique inspirée de Kant, une profonde humilité en face de l'être, un sens religieux du mystère et du sacré tempèrent ce rationalisme et le préservent des tentations de l'*intellectualisme* (p. 100).

Cette oscillation entre des positions qui paraissent au premier abord s'exclure serait-elle le fait d'une pensée confuse ? — Nous pensons au contraire que c'est la marque d'une pensée riche et profonde, qui sacrifie le confort intellectuel à l'infatigable recherche de la vérité, qui reste ouverte à tous les appels de l'être et s'efforce de tenir fermement les deux bouts de la chaîne, d'une pensée qui aspire à l'unité et à l'harmonie, mais préfère rester déchirée plutôt que de sacrifier à une synthèse factice l'authenticité de ses expériences profondes.

Au soir d'une vie marquée du sceau de la spiritualité, cette pensée poursuit son interrogation avec vigueur et ferveur, rebelle à toute solution de facilité, consciente de notre impuissance à exprimer totalement l'être et pourtant attentive à tout ce qui peut nous aider à en comprendre le mystère. A M. Miéville va notre reconnaissance, pour cette leçon de lucidité, de courage et de sagesse.

André Voelke.

UNE SYNTHÈSE CATHOLIQUE-ROMAINE SUR LE NOUVEAU TESTAMENT[1]

L'*Introduction à la Bible* en deux volumes (1957, 1959), publiée chez Desclée & Cie (Tournai) sous la direction des PP. Robert et Feuillet, prend la succession de l'*Initiation biblique* en un volume dont la première édition avait paru en 1938, chez les mêmes éditeurs (2e éd. 1948, 3e 1954). En plus de vingt ans, il s'est passé beaucoup de choses dans les sciences bibliques. Il suffit de rappeler les découvertes archéologiques du désert de Juda (1947) et de Nag Hammadi (1945), la publication de certains manuscrits appartenant au fonds Bodmer, la promulgation de l'encyclique *Divino afflante spiritu* (1943), le développement de l'école de Louvain qui, sous l'impulsion du P. Cerfaux, s'est donné pour tâche de faire connaître les méthodes de l'école allemande de la Tradition orale (Bultmann, Dibelius, K.-L. Schmidt) dans les milieux des biblistes catholiques. La liste des collaborateurs de cette *Introduction* a ainsi débordé les cadres des Facultés catholiques françaises, de l'*Ecole biblique de Jérusalem* et de l'*Institut biblique pontifical* pour s'agréger les PP. Cerfaux et Cambier de Louvain, à qui fut confiée l'analyse des écrits pauliniens. Le mouvement biblique au sein du catholicisme français ne cesse donc de s'approfondir et de se diversifier, malgré certains avertissements douloureux. On sait que le premier volume de cette *Introduction*, consacré aux questions de méthodologie (Définition de l'inspiration et de l'inerrance, histoire et méthode de l'exégèse) et à l'Ancien Testament, sans être positivement condamné, a été « retiré des séminaires » sur un ordre de Rome, malgré une fort belle préface de Mgr Weber, évêque de Strasbourg, qui soulignait, pour les sciences bibliques, la nécessité d'une mise au point « pleinement orthodoxe, mais loyale » (I, p. v). C'est ce qui explique le ton de l'avertissement du deuxième volume. L'œuvre entière y est présentée, non comme

[1] A. Robert et A. Feuillet : *Introduction à la Bible*, II. Tournai, Desclée & Cie, 1959, 939 p.

un manuel destiné aux étudiants mais comme un exposé, destiné aux professeurs, des questions nouvelles que « les esprits contemporains se posent avec de plus en plus d'insistance « (I, p. VI). Dans ce bref compte rendu, nous nous en tiendrons au deuxième volume, consacré au Nouveau Testament.

Il se compose de trois parties respectivement consacrées au Milieu (le monde juif et gréco-romain, la littérature juive tardive), aux Ecrits (analyse des 27 écrits du Nouveau Testament et brève présentation des Apocryphes) et aux *Thèmes majeurs*, confiés au P. Feuillet pour les synoptiques, les Actes et les écrits johanniques, et au P. Lyonnet pour les écrits pauliniens. Cette dernière partie constitue sans doute un des apports les plus nouveaux du volume. Le P. Feuillet la définit de la manière suivante : « La théologie biblique tient le milieu entre l'exégèse et la théologie spéculative. Elle va plus loin que l'exégèse car, non contente de recueillir les données de la révélation, elle s'efforce de les synthétiser, de les classer et de les éclairer les uns par les autres... C'est dire que, tout en constituant le point de départ indispensable de toute théologie, elle ne vise aucunement à remplacer la théologie spéculative » (p. 765). C'est évidemment, ici, la notion de « point de départ » qui, pour un lecteur réformé, fait difficulté : point de départ sans doute, mais aussi source et critère régulateur de toute théologie spéculative ou dogmatique.

Au sujet du Milieu, relevons l'importance accordée à la philosophie populaire, cette « diatribe » si mal connue et pourtant si présente dans le Nouveau Testament, surtout par l'usage des procédés didactiques que Bultmann a relevés dans les Epîtres. Le P. Tricot pense qu'on en retrouve l'essentiel dans l'œuvre d'Epictète : « L'antiquité païenne n'a pas connu d'expression plus haute de la foi en un Dieu créateur et en sa providence éternelle » (p. 18). Epictète connaît-il vraiment l'idée de création divine, au sens où nous entendons aujourd'hui ce mot à l'école de la Bible ? Le paragraphe sur le gnosticisme (p. 26 ss.) et, en particulier, sur la gnose juive, nous a paru un peu court. A la lumière des textes Hermétiques comme de ceux de Qumrân, on ne peut plus douter de l'existence d'un judaïsme fortement imprégné de gnose païenne au seuil de l'ère chrétienne. Telle est même, peut-être, la clé d'une interprétation historique des épîtres aux Corinthiens et aux Colossiens. — Nous avons beaucoup apprécié le chapitre consacré au prosélytisme juif de la Diaspora (p. 101 ss.) qui met l'accent, à juste titre, sur le rayonnement du culte synagogal dans le monde païen : « Beaucoup plus large (que la propagande intellectuelle) était le rayonnement du culte pratiqué dans les synagogues et beaucoup plus efficace l'attirance exercée par l'ensemble des vertus religieuses et morales prescrites par la Loi juive » (p. 101). Ce rayonnement sera bientôt celui du christianisme naissant et

expliquera son avance foudroyante dans l'Empire. C'est le P. Carmignac qui a présenté les écrits de Qumrân. A l'enthousiasme qui salua les premières découvertes succède maintenant une attitude plus réservée. Mais est-ce assez dire que les fameuses Hodayôt « laissent pressentir les développements de saint Paul » sur la grâce (p. 121) et de stigmatiser en conclusion « les outrances de l'essénisme ou les étroitesses du pharisaïsme » ? (p. 123). Le christianisme primitif fut sans doute tout aussi outrancier et étroit ; c'est la nature de cette étroitesse qu'il importerait d'analyser, comme l'a fait récemment le professeur Braun en comparant les « radicalismes » essénien et chrétien primitif.

Les pages consacrées aux évangiles synoptiques nous paraissent être parmi les plus audacieuses et les plus utiles du volume. Elles sont dues au P. Léon-Dufour, l'heureux adaptateur de l'ouvrage du P. Huby : *L'Evangile et les évangiles* (1954). Brossant l'histoire de leur interprétation, l'auteur en range les exégètes sous trois chefs surprenants : l'attitude « dogmatique », comprenant les croyants et les rationalistes (!), l'attitude « critique », comprenant les recherches classiques sur les sources littéraires, dont l'importance est sous-estimée, et l'attitude « historique », qui met l'accent sur le milieu de vie (*Sitz im Leben*). « L'Eglise n'a pas craint de s'engager, par la bouche de Pie XII, en faveur d'une saine utilisation de la méthode littéraire et sociologique d'interprétation des textes » (p. 159). Comme l'exégèse indépendante, l'analyse catholique des péricopes évangéliques est maintenant vouée à deux efforts principaux : l'analyse et la classification des formes littéraires ou du style, qui permettent de faire connaissance avec l'interlocuteur textuel, et l'analyse du milieu ecclésial considéré, non peut-être comme le créateur, mais en tout cas comme l'ordonnateur et le premier interprète des traditions orales dont il disposait sur Jésus. Relevons, par exemple, cette formule audacieuse : « Le premier évangile *actualise* pour les chrétiens ce que Jésus a dit pour ses contemporains » (p. 185) ; ou celle-ci : « Marc aurait donc une double origine : un témoin et une communauté, tous deux à l'œuvre » (p. 205). Très féconde nous paraît être la conclusion du chapitre sur le problème synoptique : la tradition écrite et les dépendances littéraires n'ont pas simplement succédé à la tradition orale. Celle-ci « est à l'œuvre non pas exclusivement mais continuellement ; elle est intervenue au début de la tradition évangélique *et à la fin*, juste avant sa fixation dans les trois évangiles, entre les contacts littéraires et la rédaction finale » (p. 294). Quant au milieu ecclésial au sein duquel tout ce processus s'est produit, l'auteur a raison de souligner qu'il « n'est pas une foule, mais une vraie communauté avec témoins des événements » (p. 304). Relevons encore cette formule : « Jésus a dit, Jésus a agi. Littérairement parlant cependant,

ce n'est pas Jésus, mais l'Eglise qui est l'auteur des évangiles » (p. 311).

Un peu moins convaincantes nous ont paru les études sur les Actes des apôtres et les Epîtres. Il est vrai qu'il est plus difficile de renouveler ces sujets limités que les problèmes aujourd'hui très discutés relatifs à la tradition orale. Retrouver tel quel le sacrement de l'extrême-onction dans Jacques 5 : 14-15, ou une hiérarchie ecclésiastique de nature bien postérieure dans les Pastorales (p. 583), soutenir la paulinicité indirecte de l'épître aux Hébreux, thèse imposée en 1914 par la Commission biblique, refuser la pseudonymie pour la première de Pierre, ce sont là positions appelées à évoluer. Par contre, l'analyse littéraire et théologique du quatrième évangile nous a paru éclairer bien des problèmes. Citons ces mots sur la pointe de l'Evangile : « Témoin et organe d'un développement considérable dans la christologie, il tient à souligner le lien essentiel de ce développement avec la réalité historique en affirmant la parfaite identité du Jésus de l'histoire et du Christ de la foi. Dans sa conclusion — ces miracles ont été écrits afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu (20 : 31) — il est probabe que l'accent est à mettre sur Jésus. La première épître de Jean rend le même son » (p. 671).

Ce qui manque peut-être à toute cette partie de l'ouvrage, c'est un effort pour situer les divers écrits du Nouveau Testament dans une compréhension synthétique du christianisme primitif. L'Ecole de Tubingue est souvent maltraitée par les divers collaborateurs de l'ouvrage. Mais n'eut-elle pas au moins le mérite de placer chaque texte du Nouveau Testament dans l'ensemble du développement du christianisme primitif en soulignant le rôle qu'il devait y jouer, dans des circonstances théologiques et régionales bien précises ?

Dans la conclusion de théologie biblique, qui nous paraît très importante, nous ne relèverons que deux points, parmi beaucoup d'autres dignes de mention.

A juste titre, mais ceci est nouveau sous une plume catholique, le P. Feuillet a fait précéder son chapitre sur le Christ des Synoptiques de celui sur le Royaume de Dieu. En effet, dans les synoptiques, le Christ est défini par une réalité qui le dépasse : il est l'instaurateur du Règne de Dieu ; il est à son service. Comprendre Jésus, c'est comprendre le ministère qu'il accomplit par rapport au Règne : « La personne de Jésus est inséparable du Règne de Dieu » (p. 784). Ici, le point délicat est celui des rapports entre ce Règne et l'Eglise. L'auteur en traite sous le titre : « L'Eglise, *actualisation* du Règne » (p. 800), formule qui nous paraît assez équivoque, d'autant plus qu'elle introduit cette conclusion, que nous croyons très fragile : « Ce Royaume, c'est l'Eglise » (p. 801).

Plus étonnante encore nous paraît être la description de la sôtériologie paulinienne par le P. Lyonnet. Elle est concentrée dans le thème extrêmement vague, dénué de base textuelle explicite, du « retour à Dieu du Christ et de l'humanité dans le Christ » (p. 877), et ceci sur les ruines des idées de substitution, de malédiction et de condamnation à la croix présentées comme des exagérations juridiques et protestantes. Voici le résumé de cette interprétation, qui rappelle étrangement certaines thèses dites libérales du siècle dernier : « Afin de ramener à soi l'humanité que le péché avait irrémédiablement séparée de lui, Dieu le Père, par un excès d'amour et de respect pour la liberté de l'homme — le respect est la délicatesse même de l'amour — invente un mode de rédemption selon lequel ce sera en quelque sorte l'homme en personne qui accomplira ce retour et, comme l'enfant prodigue ou mieux encore la brebis sur l'épaule du Bon Pasteur, reviendra lui-même à son Père qui l'attend. Dieu envoie donc son propre Fils se faire l'un d'entre nous et, par solidarité avec nous, prendre sur lui non certes notre péché, mais ce que Paul appelle « la ressemblance d'une chair de péché » (Rom. 8 : 3) » (p. 882). Les textes, nous semble-t-il, n'autorisent de pareils développements, ni pour la parabole de l'enfant prodigue (dont la pointe n'est pas dans l'idée du retour), ni pour le thème du Bon Berger, ni surtout pour les textes pauliniens sur les deux Adams.

Relevons encore une fois le grand intérêt et la vraie joie avec lesquels nous avons lu cette introduction magistrale au Nouveau Testament. Elle est vraiment digne du puissant mouvement biblique qui soulève aujourd'hui le catholicisme de langue française.

Pierre Bonnard.

J.-S. JAVET : *L'évangile de la grâce.* Commentaire sur l'Evangile selon saint Luc. Genève, Labor et Fides, 1957, 282 p.

Pour beaucoup des fidèles de nos Eglises, un commentaire est, par définition, illisible. En voici un qui ne mérite pas cette épithète ; son auteur, en effet, a voulu l'écrire d'abord pour les non-théologiens — ce qui n'empêchera pas les pasteurs d'en faire aussi leur profit — d'où son style simple, clair, accessible à tous. — Une brève introduction expose l'essentiel des problèmes concernant l'Evangile de Luc : les circonstances de la composition, l'auteur, l'orientation générale et le caractère particulier de son témoignage. Puis, péricope après péricope, le pasteur Javet joue son rôle de commentateur, qui est d'aider le lecteur à découvrir toutes les richesses du texte biblique. S'appuyant sur les commentaires de Calvin, de Godet et de Barth, dont il donne quelques belles citations, constamment soucieux, d'autre part, de souligner l'unité du témoignage biblique (l'A.T. est aussi présent que les épîtres pauliniennes), l'auteur aborde les problèmes posés par le texte avec franchise et sérieux ; il ne prétend pas vouloir tout dire, tout élucider ; l'on reste parfois sur sa faim, ce qui n'est pas forcément un mal ; avec raison, il refuse de céder à une curiosité indiscrète « qui, en certains domaines, est une forme de l'incrédulité ». Son propos est, tout simplement, d'être un témoin, aujourd'hui, du message toujours actuel, toujours contraignant de l'Evangile. Il contribue ainsi au travail de réinvention, de redécouverte de l'Evangile pour notre époque et pour chaque individu. JACQUELINE ALLEMAND.

ERNESTO BUONAIUTI : *Saggi di storia del critianesimo.* Vicenza, Neri Pozza, 1957, Biblioteca di cultura, nº 17. XV-413 p.

A l'occasion du dixième anniversaire de la mort de leur maître, deux élèves d'Ernesto Buonaiuti, le sénateur Ambrogio Donnini et M. Mario Niccoli, l'un des collaborateurs de l'*Enciclopedia italiana*, publiée par Treccani, ont présenté un choix remarquable d'études et d'articles parus dans diverses revues et particulièrement dans *Ricerche religiose*, dirigée par Buonaiuti et disparue aujourd'hui. Si, comme le dit, dans la préface, l'historien Luigi Salvatorelli, le savant, chez Buonaiuti, s'était effacé, durant les dernières années, devant le prédicateur d'une renaissance religieuse, pourtant l'intérêt pour les problèmes d'histoire et de critique et la volonté de recherche se maintinrent jusqu'à la fin. — Un tel livre permet d'apprécier l'apport considérable fourni par Buonaiuti à la culture italienne et à la connaissance du christianisme antique et médiéval. Les études sur le christianisme en Afrique du Nord et sur l'évolution de la pensée d'Augustin — beau prélude à un grand livre : *Il cristianesimo nell'Africa romana* (Bari, 1928) — l'étude sur Lucien Martyr n'ont pas perdu de leur valeur. Si actuellement les recherches sur Joachim de Flore conduisent à des résultats différents de ceux entrevus par Buonaiuti, il n'en reste pas moins vrai que le savant romain a réveillé et élargi l'intérêt porté à ces questions. On ne peut que souscrire au jugement porté par Luigi Salvatorelli qui salue en Buonaiuti le fondateur en Italie des études d'histoire du christianisme, conçues selon les méthodes et les exigences de la science moderne. LYDIA VON AUW.

J. Vanneste, S.J. : *Le mystère de Dieu*, essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 264 p. Museum Lessianum, section philosophique, 45.

Les études dyonisiennes connaissent aujourd'hui un grand développement et posent avec acuité la question de savoir si l'Aréopagite est un théologien comme l'a cru le moyen âge, sur la foi de son pseudonymat, ou un philosophe mystique, si son œuvre résulte d'une illumination surnaturelle ou si elle résulte d'une réduction logique en vue d'une approche de l'Innommable. Le P. Vanneste conduit son enquête à partir de la *Théologie mystique*, dont il donne le texte grec et une fidèle traduction en appendice à sa thèse. Il met en relief les notions d'*aphairesis*, négation abstractive et d'*agnôsia theou*, inconnaissance de Dieu. La voie descendante et affirmative, fondée sur la participation causale de Dieu était à l'honneur dans les *Noms divins*, mais elle semble absente dans la *Théologie mystique*, où prévaut la voie ascendante et négative. Ce court traité laisse transparaître des ressemblances avec l'extase plotinienne mais contaminée par la théologie chrétienne. En effet chez le Pseudo-Denys, il n'y a plus trace de divinités subalternes ; l'incognoscibilité de Dieu ne peut être affirmée que par la non-connaissance et cette dernière conduit à l'*hénosis* avec Dieu. L'auteur laisse ouverte la question de savoir si le Pseudo-Denys avait reçu des grâces mystiques, et dont la solution dépend de l'identité du personnage et de ses relations avec Proclus, Jamblique et le néo-platonisme. Gabriel Widmer.

André Hayen : *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*. 2. L'ordre philosophique de saint Thomas. Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 355 p. Museum Lessianum, 41.

L'originalité de l'entreprise du P. Hayen ne consiste pas seulement à tenter une conciliation entre saint Thomas et la philosophie ouverte vers le haut de M. Blondel, mais à indiquer, à partir de l'intuition fondamentale du thomisme, que tout exercice concret de la philosophie doit s'inviscérer dans le théologal, et que le philosophe authentique doit vivre des dons de charité et de sagesse. Historiquement, il est indéniable que saint Thomas n'a pas élaboré une philosophie séparée, mais a philosophé en qualité de théologien. Méthodologiquement, la question reste ouverte de savoir si l'optique du thomisme est la seule recevable. Dans un premier volume (*Rev. théol. phil. 1958*, p. 226), le P. Hayen avait décrit le renversement du rationnel au théologal, du logique au concret qu'il faut opérer pour bien comprendre l'intention de saint Thomas, vivant sa pensée avant de lui donner une expression ; il appliquait ainsi à l'étude du Docteur angélique, tout en la nuançant, la distinction blondélienne entre le niveau du vécu et celui de la réflexion sur le concret. Après avoir mis ainsi en lumière les conditions concrètes dans lesquelles s'élabore la philosophie de l'Aquinate, il entreprend dans ce volume de définir les structures rationnelles de son œuvre ; il insiste particulièrement sur les conséquences de l'invention du surnaturel au niveau de l'existence pour le travail réflexif de la pensée. La philosophie « prépare » à la théologie, comme le travail manuel de Jésus prépare à son sacrifice ; mais instrument vivant, elle ne peut se figer en un système ; elle intègre le meilleur des auteurs consultés, puis opère une reprise de l'acte créateur qui la fait être et qui lui apparaît non seulement comme acte qui transmet la connaissance, mais acte d'amour qui communique l'être. Pour comprendre le lien vital qui existe entre l'ordre du concret et celui de la réflexion,

entre l'intention agissante et son expression toujours approximative, il faut aller jusqu'à cette source de la liberté créatrice et de l'activité rationnelle. Le thomisme s'éclaire à partir de ce « cercle vital » si finement décrit par le P. Hayen, le cercle de la connaissance et de l'amour. Il y a loin de cette relecture de saint Thomas aux traités scolaires du thomisme, mais nous pensons que l'interprétation originale du P. Hayen, si elle soulève chez les thomistes bien des questions, est certainement plus fidèle à l'intention profonde du Docteur commun que celle trop de vulgarisateurs contemporains.

GABRIEL WIDMER.

DOM JEAN LECLERCQ : *L'idée de la royauté du Christ au moyen âge.* Paris, Editions du Cerf, 1959, 238 p. Unam Sanctam, 32.

Parues dans diverses revues, ces sept études dégagent le sens du titre « Roi » attribué au Christ par les théologiens et les prédicateurs des XIII[e] et XIV[e] siècles. Contrairement à la thèse d'E. Staehelin *(Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi)*, Dom Leclercq prouve, textes innombrables à l'appui, que le moyen âge n'a pas eu d'abord une conception politique de la royauté du Christ. Commentateurs de l'Ecriture et prédicateurs ont développé le contenu de ce titre christologique, à la suite de la patristique : universalité de la royauté du Seigneur sur l'Eglise et le monde, les fidèles et les princes. Sur la question de savoir si le pape hérite de sa puissance temporelle et si le prince détient son pouvoir de la papauté, les opinions divergent à cette époque où la doctrine se constitue au milieu des troubles occasionnés par les discussions relatives à la pauvreté des clercs et par le grand schisme d'Occident. Les principes posés par saint Thomas seront développés par Pierre d'Ailly et Gerson à la suite des travaux de Jacques de Viterbe et de Jean de Paris. En un temps, comme le nôtre, où les prérogatives du « prince » et celles de l'autorité de l'Eglise, où la notion de laïcité sont remises en question, où les Eglises réformées cherchent les origines de leurs ecclésiologies, un tel recueil apporte une contribution de grande valeur par la sûreté de son information. Pour ceux que le latin médiéval rebuterait, signalons que les innombrables citations ont été traduites, comme un sermon sur le Christ-roi de saint Thomas, deux sermons anonymes du XIII[e] siècle et deux chapitres du *De potestate regia et populi* de Jean de Paris. Ne serait-ce que pour ces textes et leurs richesses doctrinales, il vaut la peine d'ouvrir ce recueil. GABRIEL WIDMER.

HENRI MEYLAN : *Notre Eglise.* Quatre causeries sur l'Eglise nationale vaudoise dans le passé, Lausanne, (sans date).

Dans une note préliminaire, l'auteur nous avertit que « cette simple esquisse n'est en aucune manière une œuvre scientifique ; elle vise simplement à faire voir certains aspects essentiels de la vie de notre Eglise dans le passé et à faire entendre, par de longues citations de textes peu connus, la voix de ceux qui l'ont servie ». — Bien qu'il soit sans prétention « scientifique », ce petit ouvrage de 141 pages est une œuvre de valeur. Il ne peut s'agir que d'un survol de l'histoire de l'Eglise vaudoise, mais il fallait choisir judicieusement les textes, les événements et les hommes typiques, interpréter les faits, les coordonner et c'est dans ce choix et dans cette interprétation que réside l'art de l'auteur : pareil à un habile et honnête cinéaste, il fait revivre à nos yeux ces 430 ans d'histoire et la vision qu'il en donne est juste. Dix pages de notes et références renvoient l'historien aux sources. — Entre 1536, année de sa fondation par

les magistrats et théologiens bernois, assistés de Pierre Viret, jusqu'en 1863, date de la première loi ecclésiastique, l'Eglise vaudoise a peu changé ; elle est restée une église cléricale et officielle, dirigée par les « classes » pastorales et l'Académie, selon des lois très précises et sous la stricte autorité de MM. de Berne d'abord, puis du Conseil d'Etat vaudois et de ses préfets. Le magistrat et le peuple se voulant chrétiens, la tâche de l'Eglise, tâche que le magistrat lui confiait, se limitait à instruire le peuple dans la foi et à lui prêcher ses devoirs, ainsi qu'à préserver le troupeau de toute hérésie et de toute division. Le gouvernement réglait le détail des mœurs et les pasteurs, déjà ceux de la première génération, ont toujours dénoncé l'indiscipline des fidèles et leur peu de zèle à assister aux sermons. La loi de 1863, qui n'est pas une constitution ecclésiastique mais une loi élaborée par une commission du Grand Conseil, faisait de l'Eglise une institution autonome dans le cadre de l'Etat ; elle innovait en indroduisant des laïcs dans l'administration de l'Eglise, mais que de tâtonnements pour en arriver là, que de conflits, de séparations, quelle longue gestation ! — Dans cette Eglise, les impatients, les insatisfaits et même les prophètes n'ont jamais été très à l'aise : après Pierre Viret et les piétistes, les gens du Réveil au XIXe siècle l'ont appris à leurs dépens. Elle paraît plus nationale qu'évangélique, plus soucieuse de sauvegarder que d'innover, du moins jusqu'au début de ce siècle. On a pu accuser ses pasteurs, en 1845, de se préoccuper davantage du contact avec le peuple que de la fidélité au Seigneur, mais ce reproche était injustifié. — Tel qu'il est, avec tout ce qu'il dit, et malgré tout ce qu'il doit laisser de côté, le petit livre de M. Henri Meylan vaut la peine d'être lu et relu. Le théologien y sent battre le cœur d'une Eglise concrète, réelle, et le pasteur de paroisse y apprend à donner aux problèmes quotidiens leur juste mesure et leur vrai sens, leur orientation exacte. ROBERT CENTLIVRES.

De la connaissance de Dieu. Bruges, Desclée De Brouwer, 1958, 410 p. Reeherches de philosophie, III-IV.

Après avoir consacré les deux premiers volumes des *Recherches* à l'histoire de la philosophie et de la métaphysique et aux aspects de la dialectique, leurs éditeurs présentent un recueil plein de substance sur la possibilité philosophique de connaître Dieu. Problème actuel, s'il en est. Qu'en ont pensé Platon, saint Anselme, Hugues de Saint-Victor, Malebranche, et parmi les modernes Bergson, les phénoménologues ou Georges Bataille ? Des spécialistes le disent : Jean Trouillard, P. Rousseau, R. Roques, M. Guéroult, P. Colin et R. Verneaux. A côté de la connaissance rationnelle et de la connaissance par la foi, les mystiques, comme certains le pensent (Bergson par exemple), ouvrent-ils une troisième voie d'accès vers Dieu ? M. Verneaux répond négativement, après une solide étude des textes de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse d'Avila, parce que l'expérience mystique se déroule à l'intérieur de la foi et du dogme de l'Eglise. Quant à l'intelligence humaine, reçoit-elle une perfection en participant à l'Intellection subsistante divine ? Le P. Guérard des Lauriers explique le sens de la question et la réponse de saint Thomas, lorsqu'au-delà de la preuve de l'existence de Dieu, la pensée tend à Dieu lui-même. G. Marcel critique le schème de causalité appliqué à Dieu et lui substitue celui de générosité communiquée. Le P. Le Blond lui montre ce qu'il faut entendre en théologie par causalité. Sur cette question primordiale, une étude magistrale et audacieuse du P. Dominique Dubarle met en cause la problématique traditionnelle des preuves à la lumière de l'épistémologie scientifique. Travail de discrimination des

attitudes, des structures, des concepts et des idées pour dégager la cosmologie inhérente aux cinq voies, inacceptable pour le scientifique. Il en va de même pour les procédés du raisonnement et de l'argumentation. Un tel diagnostic mérite d'être versé au dossier de la question brûlante des rapports entre la théologie, les sciences et la philosophie ; le P. Dubarle préconise non une philosophie chrétienne, mais une philosophie de chrétien, indépendante dans ses démarches, comme la science doit être libre de toute surveillance ecclésiastique.

GABRIEL WIDMER.

JEAN DANIÉLOU, S.J. : *Approche du Christ*. Paris, Grasset, 1960, 253 p. Collection « Eglise et temps présent ».

Approche du Christ complète *Dieu et nous* (cf. *Rev. Théol. Phil.* 1958, p. 65) et se lit avec le même intérêt. Ecrire en si peu de pages et d'une manière dépouillée de toute terminologie scolastique l'essentiel sur la double nature, les antécédents et les répercussions de la prédication de Jésus-Christ, sur la continuation de son ministère dans l'histoire sainte de l'Eglise est bien dans la ligne de l'auteur qui permet à un vaste public de profiter des conclusions de ses travaux spécialisés ; que d'aperçus originaux aussi et solidement informés. Quelle est son intention ? Montrer la continuité entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi, entre l'événement et la foi contre tous les rationalistes et les historicistes. La critique de Bultmann nous semble judicieuse, mais mal dirigée celle adressée à H. Duméry, puisque Duméry veut être philosophe de la religion mettant en relief les faiblesses de la démythisation et la valeur constitutive de la tradition. Pages enrichissantes que celles consacrées à Jésus de Nazareth, le Dieu fait homme, aux prophéties et aux figures qui l'annoncent, à la théologie sacramentaire et mystique, fruits de la christologie. Notons enfin que les sceptiques de l'usage de la méthode typologique en théologie systématique (méthode si voisine de celle dictée par l'*analogia fidei*) en trouveront de telles applications que leurs réserves seront peut-être dissipées. GABRIEL WIDMER.

RUDOLF BULTMANN : *Glauben und Verstehen : Gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen, Mohr, 1960, 212 p.

Ce troisième recueil d'articles s'ouvre par l'étude intitulée : *Le concept de révélation dans le Nouveau Testament*, qui avait paru en 1929 déjà. Les quinze autres datent des années 1952 à 1958. Nous n'en relèverons que quelques-unes, qui ne traitent pas des problèmes d'herméneutique et d'anthropologie dont on connaît les solutions bultmanniennes. — Le Nouveau Testament ne nous présente pas une idée particulière sur la révélation de Dieu aux hommes ; il *est* lui-même cette révélation pour celui qui l'écoute avec foi (p. 34). Il l'est en ceci, surtout, qu'il fait passer l'homme de la mort à la vie en lui révélant la signification de l'événement historique du Christ rendu présent par la prédication (p. 21). Nouveau Testament — prédication — révélation sont donc inséparables. Par ailleurs, cette révélation n'est jamais objectivable ; elle ne se résout ni en faits impressionnants (la vie de Jésus), ni en énoncés doctrinaux ; toujours actuelle elle demeure toujours contestable, dérisoire, paradoxale. — Relevons un bref article, paru dans le *Merkur* (1952/VI), sur *Le peuple allemand et Israël* (p. 55-60). L'auteur y pose cette question : comment une période historique, comme celle du national-socialisme peut-elle être « liquidée » (*abgeschlossen*) une fois pour toutes ? La réponse tient en trois affirmations : la culpabilité

du peuple allemand, non collective mais personnellement assumée par chacun, doit être confessée devant Dieu. De plus, le peuple allemand doit reconnaître tout ce qu'il doit à la pensée judéo-chrétienne ou biblique, singulièrement, la conception de l'homme non plus confondu avec le cosmos, comme dans la pensée antique, mais responsable, solitaire, acculé à la décision. Enfin, le peuple allemand doit savoir que seul le pardon peut effacer le passé ; ce pardon, il doit le demander au peuple juif. « Cet acte serait le premier événement de la paix » (p. 60). — Sous le titre *L'espérance chrétienne et le problème de la démythisation* (p. 81-90), R. Bultmann rappelle d'abord que l'espérance néotestamentaire s'exprime dans les schémas de l'apocalyptique juive pour le mythe de la fin du monde, et de la gnose pour celui de la libération de l'âme. Il faut interpréter ces mythes et, après le quatrième évangile et Luther, *réduire* l'espérance à l'affirmation seule essentielle de la victoire sur la mort. « Pour celui qui va à la rencontre du Dieu qui vient, la mort n'a plus d'effroi » (p. 90). — On découvre de plus en plus, en Bultmann, un certain luthéranisme exacerbé qui ramène tout le christianisme à un événement personnel, existentiel, incommunicable et sans intérêt pour le monde. PIERRE BONNARD.

EMIL BRUNNER : *Das Aergernis des Christentums.* Fünf Vorlesungen über den christlichen Glauben. Zürich, Zwingli Verlag 1957, 110 p.

Nous avons ici l'édition en allemand de cinq conférences données par le professeur Brunner à Chicago et à Glasgow, où il expose les cinq principaux « scandales » que la foi chrétienne offre à la pensée contemporaine. Ce sont : 1° le caractère historique de la révélation ; 2° le Dieu trinitaire ; 3° le péché originel ; 4° le Médiateur ; 5° la résurrection. Ces cinq « scandales » sont des doctrines essentielles de la foi chrétienne, et lui sont propres ; et ce sont les divers aspects d'une seule et même vérité. — Mais le scandale ne dure que tant que nous sommes remplis de notre propre sagesse ; il est reconnu sagesse de Dieu quand nous sommes guéris de notre suffisance. C'est pourquoi l'acceptation de ces doctrines n'est pas l'affaire d'une foi d'autorité, ni seulement de conviction intellectuelle, mais aussi d'une décision éthique ou existentielle. « L'idéalisme et la mystique flattent l'homme, l'Evangile le soumet à Dieu ». — On retrouve dans ce livre les qualités maîtresses d'Emil Brunner : limpidité du style, clarté et fermeté de la pensée, chaleur humaine et joie de la vérité. « Un testament spirituel », a écrit à ce sujet le professeur Edmond Grin. Nous pourrions ajouter : un livre classique, qui mène le lecteur au cœur des grands sujets de la foi, et qui dissipera bien des objections et bien des doutes.

FRANCIS BAUDRAZ.

GERHARD EBELING : *Das Wesen des christlichen Glaubens.* Tübingen, J.C.B., Mohr (Paul Siebeck), 1959, 256 p.

Ce livre contient une série de conférences présentées par le systématicien zurichois G. Ebeling à des étudiants de toutes les facultés et, en appendice, une autre conférence sur les relations du langage et de la parole de Dieu. Comme l'indique le titre général de cette série d'exposés, l'auteur s'attache à décrire l'essence de la foi chrétienne, et il suit son propos avec le plus grand sérieux. Bien que chaque discours ait son sujet propre : la Bible, Jésus-Christ, Dieu, la parole de Dieu, le Saint-Esprit, l'homme, la justification, l'amour, l'Eglise, l'épreuve, l'espérance, chaque sujet est traité non comme une partie d'un tout

qui serait la foi chrétienne, en sorte qu'il faudrait croire « toutes ces choses » pour être chrétien, mais comme une prise de conscience de ce qu'est l'acte unique de la foi quand l'on se pose à son sujet telle question particulière. En outre, la foi chrétienne elle-même est conçue non comme une grandeur donnée dont on découvrirait l'essence par une analyse toujours plus poussée, mais comme un acte dont l'essence est précisément dans son action inscrite dans la vie, dans l'histoire. Bien que l'auteur soit remarquablement parvenu à éliminer de son discours le jargon théologique, la précision d'expression à laquelle il s'astreint et la féconde subtilité avec laquelle il raisonne font que l'on est reconnaissant de pouvoir lire et relire à loisir ces exposés d'une logique presque trop tendue pour être assimilable à la simple audition. Raison de plus pour remercier auteur et éditeur de nous donner sous forme de livre ces méditations enrichissantes sur le mystère de notre foi. PIERRE GANDER.

DIETRICH BONHOEFFER : *Gesammelte Schriften. Band 1* : Ökumene : Briefe, Aufsätze, Dokumente. 1928-1942. München, Kaiser, 1958, 550 p. *Band 2* : Kirchenkampf und Finkenwalde : Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe. 1933-1943. — Ibid., 1959, 667 p.

Les amis et admirateurs du grand chrétien que fut Bonhoeffer ont entrepris de rassembler, en quatre volumes, les textes par lui composés et dispersés ici et là. Ce faisant ils accomplissent davantage qu'un geste de pieuse reconnaissance. Ils permettent à tous ceux qui le désirent de mieux comprendre une personnalité d'élite, et mettent à la portée de chacun des documents de première valeur. — Les deux tomes parus ne reprennent pas les œuvres déjà publiées. Le premier contient des lettres à son ami Erwin Sutz, avec lequel il s'était intimement lié en Amérique ; des textes relatifs à l'année passée à New York comme boursier, ainsi qu'à son temps de secrétaire de l'« Alliance mondiale pour l'amitié par les Eglises » ; des documents concernant la vie de l'Eglise confessante et le mouvement œcuménique ; un chapitre sur le voyage de 1939 en Amérique et un autre sur les contacts établis avec l'étranger en pleine guerre (1941-1942). — Le second volume est en rapport étroit avec le premier. Les mêmes événements capitaux marquent la vie du pasteur : le recours à la violence, le « Arierparagraph », les Synodes de Barmen et de Dahlem, l'organisation de la « Bekenntnis-Kirche », l'Allemagne cherchant la guerre, le déchaînement de la catastrophe. — On lira avec un intérêt tout particulier les impressions de Bonhoeffer sur son séjour d'études à *Union Theological Seminary* (I, 84) ; le rapport intitulé « Protestantismus ohne Reformation », rédigé en août 1939, au retour du voyage aux Etats-Unis (I, 323) ; l'échange de lettres avec Karl Barth (II, 39 s., 126 s., 283 s.) et bien d'autres choses encore.

Deux brèves introductions d'Eberhard Bethge facilitent le cheminement du lecteur. EDMOND GRIN.

A. M. DUBARLE, O.P. : *Le péché originel dans l'Ecriture.* Paris, Editions du Cerf, 1958, 202 p. Lectio divina, 20.

Etude dont les chapitres ont d'abord paru dans diverses revues, la publication d'ensemble étant prévue dès leur rédaction : La condition humaine dans l'A. T. ; le péché originel dans la Genèse, dans les livres sapientiaux, dans les suggestions de l'Evangile, dans saint Paul ; le péché originel et la justice de Dieu. — Intéressante enquête sur la pensée des auteurs sacrés, qui voudrait être non un point d'arrivée, mais un point de départ. EDMOND GRIN.

DOM CYPRIEN VAGAGGINI : *Initiation théologique à la liturgie.* Adapté de l'italien par Dom Philippe Rouillard. Bruges, Apostolat liturgique, Abbaye de Saint-André, 1959, 302 p.

Cet ouvrage s'inscrit dans l'effort considérable que fait le catholicisme romain pour revivifier le culte et la liturgie par le recentrement théologique et le ressourcement historique. Mais l'intérêt de ce Traité de liturgique dépasse les frontières de la théologie romaine, et nombre de ses thèmes concernent le culte chrétien en général. Si rien d'essentiel ne manque, et si les définitions et les considérations particulièrement éclairantes y abondent, en revanche le plan d'ensemble ne nous paraît pas des plus heureux. L'auteur commence par présenter brièvement la Révélation comme une histoire, et une théologie de l'histoire, qui se résume dans le mystère du Christ et de son Eglise. Puis, sans transition, il passe à une définition de la liturgie et à ses rapports avec les sacrements. La messe est ensuite analysée en tant que centre et synthèse de toute la liturgie. De là, l'auteur s'élève à ce qu'il appelle la dialectique christologique et trinitaire de la liturgie, pour aboutir au sacerdoce céleste du Christ. Il termine par l'étude de la valeur cosmique de la liturgie et celle des exorcismes, envisagés comme l'aspect liturgique de la lutte entre les deux cités : celle de Dieu et celle de Satan. — On eût souhaité un plan théologiquement mieux articulé, où l'élément christologique eût précédé et commandé tout le reste. Il nous paraît aussi que la définition de la liturgie comme « l'ensemble des signes efficaces de la sanctification et du culte de l'Eglise », est à la fois trop large et trop étroite et n'exprime pas l'essentiel. Si la critique courtoise que l'auteur fait, sans s'y attarder, de la mentalité protestante eu égard au culte, n'est pas sans valeur, et s'il affirme que « le protestantisme implique une méconnaissance radicale de la loi de l'incarnation » (p. 209), nous lui ferons tout de même remarquer que ce n'est pas le principe de l'incarnation qui est en cause, mais ses modalités. Car il y a dans la Bible un mouvement dialectique entre la transcendance et l'immanence divines, entre la liberté du Saint-Esprit et l'instrumentalité des choses-signes et des personnes-signes. C'est la méconnaissance de cette dialectique par la théologie romaine qui est le nœud de la divergence entre liturgistes romains et non romains. — Cela dit, il faut louer le bel exposé de Dom Vagaggini sur la notion de signe, ses modalités et ses dimensions, sa valeur propre comparée à celles du symbole et de l'image. Remarquable aussi est le chapitre sur le mouvement intérieur qui sous-tend l'action liturgique comme toute la vie chrétienne : *a Patre, per Christum, in Spiritu, ad Patrem.* Si la messe romaine — l'auteur le reconnaît — ne laisse plus transparaître clairement ce mouvement, les liturgies anciennes, en revanche, en sont tout animées. Le chapitre intitulé : « L'unique liturge et l'unique liturgie », situe très heureusement la liturgie, surtout eucharistique, par rapport à l'intercession perpétuelle du Christ dans le ciel, conformément à l'enseignement de l'épître aux Hébreux.

RICHARD PAQUIER.

DOM JOSEPH LEMARIÉ : *La Manifestation du Seigneur* (La liturgie de Noël et de l'Epiphanie), Paris, Editions du Cerf, 1957, 537 p. « Lex orandi », 23.

Ce livre est une anthologie fort bien faite des plus importants textes patristiques et liturgiques relatifs aux deux fêtes du mystère de l'Incarnation. Ils sont groupés sous divers chefs, qui nous font saisir les principaux aspects du mystère : Dieu et Homme, la gloire du Verbe incarné, *Admirabile commercium,*

les mages, le Baptême sacre messianique et mystère nuptial, le miracle de Cana. Il s'y révèle toute une théologie à la fois biblique et mystique, quelquefois un peu déconcertante pour nos habitudes de pensées, mais très suggestive, et qui renouvelle valablement, à notre avis, la compréhension des grandes vérités de la foi. Sans doute, un certain élément mythique affecte trop souvent, à notre gré, les méditations des Pères ou les expressions liturgiques de la foi ; l'allégorie dépasse parfois la mesure que nous jugeons tolérable. Il se dégage néanmoins de la plupart de ces textes, intelligemment reliés les uns aux autres et finement commentés par le moine bénédictin qu'est le P. Lemarié, de larges perspectives dogmatiques et une belle spiritualité. RICHARD PASQUIER.

ERWIN REISNER : *Métaphysique de la sexualité*. Trad. de l'allemand par P. Jundt. Paris, Plon, 1960, 306 p. Coll. « Cheminements ».

En traduisant « Vom Ursinn der Geschlechter » par « Métaphysique de la sexualité », P. Jundt a quelque peu modifié la perspective orientant la pensée d'E. Reisner. Il s'agit en effet moins d'une démarche métaphysique proprement dite que d'une réflexion théologique appuyée sur des éléments psychologiques. Divisé en trois parties, l'ouvrage débute par une détermination du sens originel des sexes inspirée par la Genèse. L'auteur souligne particulièrement les caractères total et transcendant de l'amour. Le couple étant une « copie » de la relation entre Dieu et la création, l'homme est une image du mouvement du Logos vers la création, la femme manifestant la réceptivité, le mouvement vers le Créateur. C'est dans la mesure où l'homme reconnaît son statut de créature qu'il est vraiment, légitimement le maître de la femme. — Une deuxième partie est consacrée à l'étude de l'éros sans Dieu. L'homme, refusant l'ouverture vers le transcendant, s'enferme dans une subjectivité orgueilleuse. La femme, privée de sa dimension sacrée, devient l'adversaire de l'homme. L'éros désincarné, le délire dyonisiaque, la pédérastie intellectualiste, l'hétaïrisme, le sado-masochisme sont autant de conséquences possibles de l'abandon par l'homme du plan divin originel. — La troisième partie présente les difficultés, les ambiguïtés du « mariage empirique », purement humain, et se termine par la définition du mariage chrétien où, en Christ, l'homme et la femme retrouvent l'espérance et la certitude d'un amour vrai. — Réserve faite de quelques inexactitudes dans l'usage des concepts philosophiques (l'idéalisme, en particulier, est traité fort superficiellement) et de remarques assez confuses sur la temporalité, ce livre s'affirme par son argumentation serrée, ses fondements théologiques et psychologiques solides, son sens du concret et sa franchise lucide.

HENRI-C. TAUXE.

IAN T. RAMSEY : *Freedom and Immortality*. London, S.C.M. Press, 1960, 157 p. The Forwood Lectures in the University of Liverpool, 1957.

L'auteur, connu par un ouvrage sur la structure logique particulière du langage religieux, nous donne ici une démonstration concrète de ce que peut sa méthode d'analyse appliquée aux notions de liberté et d'immortalité. Partant de l'usage le moins réfléchi de ces mots, il met d'abord en évidence ce qu'il nomme leur qualité religieuse, leur valeur d'ouverture, puis il examine les difficultés soulevées soit par la combinaison de ces mots avec des concepts ou des jugements relevant d'une autre logique, soit par l'interprétation abusive

des images évoquées par le langage religieux. Présentées avec un humour qui ne nuit pas à la rigueur de la pensée, les remarques de I. T. Ramsey sont certainement susceptibles de rappeler certaines perspectives et de débrouiller maint problème mal posé. Par contre l'essai de l'auteur d'interpréter certaines positions « spécifiquement chrétiennes » ne nous a pas paru aussi réussi. Nous sommes surpris qu'un penseur aussi habile à exprimer la discontinuité entre la logique « spatio-temporelle » et la logique religieuse n'ait pas été sensible à une discontinuité logique analogue entre la religion naturelle et le langage de la révélation.

PIERRE GANDER.

JACQUES DARCHON : *Foi chrétienne et engagement politique.* Paris, Société Centrale d'Evangélisation, 1958, 69 p. Coll. « Les Bergers et les Mages ».

Ce petit livre, déclare l'éditeur, n'est pas une étude de théologie, mais « un appel à toutes les consciences droites, sincères, mais fourvoyées ou menacées par l'idolâtrie de la politique ». — Il ne serait pas faux, en dépit de quelques notes plus nuancées, de remplacer le « et » du titre par « ou » ; car l'auteur ne présente pas une conciliation, mais une alternative : il faut choisir entre la foi en Jésus-Christ et l'idolâtrie des partis politiques. — Le lecteur suisse romand s'étonne d'un scepticisme politique aussi total, et de l'absence d'intérêt pour le bien de la cité terrestre. Le chrétien n'est-il pas aussi un citoyen ? A la lecture de ces pages, la situation civique des protestants de France apparaît bien différente de la nôtre. L'auteur paraît craindre l'éclatement de l'Eglise, tiraillée entre l'extrême-droite et l'extrême-gauche ; il veut avertir : soyez prudents, critiques, sans illusion, et surtout restez unis en Christ.

FRANCIS BAUDRAZ.

MICHELE SCHIAVONE : *Problemi filosofici in Marsilio Ficino.* Milano, Marzorati, 1957. Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia dell' Università di Genova. Vol. VI.

L'étude historique de la Renaissance, après les arts, les lettres et les sciences, porte aussi maintenant sur la pensée religieuse et philosophique. Marsile Ficin, déjà fort bien situé par Philippe Monnier dans son étincelant *Quattrocento*, fait l'objet de travaux approfondis, comme ceux de M. l'abbé Raymond Marcel (*Marsile Ficin*, 1958), et de rééditions. L'ouvrage de M. Michele Schiavone s'attache aux thèmes principaux de la philosophie de Ficin, il en examine l'intention, la visée, puis ce qu'en fait ils signifient, s'ils se rattachent à la tradition platonicienne, dont se réclamait Ficin, ou s'ils innovent, parfois à l'insu du penseur lui-même. — Un siècle après la classique *Cultur der Renaissance in Italien* (1860), de Jacob Burckhardt, M. Schiavone marque à la fois les survivances médiévales et antiques, leur harmonisation faite de l'intérieur, et les innovations, qu'il s'agisse de la conception de la réalité, de l'Absolu ou du problème de la connaissance. A son avis, Marsile Ficin est plus moderne, moins strictement platonicien ou platonisant que lui-même ne le pensait. L'être et la pensée ne se recouvrent plus. Place est faite, par le primat de l'amour, à un volontarisme métaphysique (comme dans la scolastique déclinante). L'immanentisme annonce la pensée, plus agressive, de Giordano Bruno, mais le senti-

ment religieux, chez Ficin, reste tout à fait théiste. Ennemi du fixisme, orienté vers le concret, mettant l'accent sur le caractère dynamique et créateur de l'être, Marsile Ficin annonce à distance, selon M. Schiavone, le romantisme, du moins le préromantisme allemand, dirons-nous. La pensée italienne de la Renaissance s'apparente aussi, nous semble-t-il, par sa diversité même, à celle de notre temps. MARCEL REYMOND.

JEANNE RUSSIER : *Sagesse cartésienne et religion. Essai sur la connaissance de l'immortalité de l'âme selon Descartes.* Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 149 p.

La sagesse fondée sur la raison se suffit-elle à elle-même, ou doit-elle recourir à la foi ? Cherchant la réponse apportée par Descartes à cette grave question, Jean Laporte avait conclu, au terme d'un important ouvrage (*Le rationalisme de Descartes*, 1945) : il manquera toujours quelque chose à la philosophie tant qu'elle prétendra se passer du christianisme. Pas de sagesse sans croyance à l'immortalité. Et cette assurance ne peut se fonder que sur la Révélation. — Le nouvel examen des textes auquel se livre Mme Russier révèle une situation moins nette. Descartes paraît osciller entre des thèses contraires. Dissimulation de prudence ? Evolution doctrinale ? Non certes. L'ambiguïté tient à des causes plus profondes et pose un grave problème, car, s'il est un point sur lequel Descartes et Pascal sont d'accord, c'est qu'il importe de voir clair sur le sujet de l'immortalité, si l'on veut se conduire dans la vie. — Héritier d'Augustin et de Thomas d'Aquin, mais placé dans un climat de scepticisme relatif, Descartes reprend à sa base la difficulté. La mort du corps ne saurait entraîner celle de l'âme, puisque les deux substances sont radicalement distinctes. Mais, si l'âme ne meurt pas *à cause* du corps, elle pourrait mourir *comme* lui, pour des raisons qui lui sont propres. Hypothèse à rejeter, car l'âme doit à sa substantialité d'être incorruptible. — Immortelle de droit, l'est-elle en fait ? Cette nouvelle question débouche sur un mystère insondable ; rien n'empêche d'admettre que l'âme, créée par un Dieu tout-puissant et radicalement libre, puisse être anéantie par lui. Toutefois ce même Dieu, qui réduirait à néant des êtres qu'il a créés comme substances incorruptibles, pourrait être accusé d'inconstance et d'imperfection. Mieux vaut donc croire à l'immortalité de fait, sans oublier que l'infinie liberté de la Transcendance demeure réservée. — Cette immortalité est-elle individuelle ? Descartes l'affirme avec force, sans jamais tenter de le prouver, comme si les objections possibles n'avaient aucune prise sur lui. — En résumé, Descartes admet que nous avons de l'immortalité une connaissance pratiquement certaine fondée sur la raison, mais que le chrétien possède en plus l'assurance apaisante que cette certitude est garantie par Dieu et que les biens de l'esprit sont à lui, non seulement ici-bas (stoïcisme), mais pour toujours. Cette conclusion ne satisfera pas l'auteur des *Pensées*. Pour Pascal, en effet, l'immortalité concerne, non les biens de l'esprit, mais l'avènement d'un troisième ordre, celui de la charité : elle ne confirme pas nos choix honnêtes, elle les bouleverse. Quelle que soit l'importance attribuée par Descartes à l'immortalité, Pascal aurait jugé ce rôle dérisoire. — Cet ouvrage précis, clair et vivant apporte une contribution de valeur à l'examen d'une question dont Pascal a dit encore qu'elle est la chose « la plus importante à toute la vie ». RENÉ SCHAERER.

MALEBRANCHE : Oeuvres complètes, tome V. *Traité de la nature et de la grâce.* Edité par Ginette Dreyfus. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1958, un vol. de 6 + LVIII, et 228 p. Bibliothèque des textes philosophiques.

Voici une réédition impatiemment attendue. La dernière édition, fautive et incomplète datait de 1832. A une époque comme la nôtre qui redécouvre en Malebranche l'un des plus grands métaphysiciens de langue française et l'un des représentants les plus originaux de la philosophie chrétienne, il était nécessaire d'avoir entre les mains une édition critique du fameux *Traité de la nature* et *de la grâce*, accompagné d'une solide introduction sur les textes successifs revus par l'auteur et sur les circonstances de sa publication. Mme Ginette Dreyfus nous présente le texte de 1712 avec un appareil critique, des introductions et des index avec tant de soins que sa publication est digne de figurer à côté des autres volumes des œuvres complètes de Malebranche publiées dans cette collection dirigée par le professeur A. Robinet. Mme Ginette Dreyfus a par ailleurs publié un commentaire du *Traité* qui, faute d'avoir été envoyé à notre Rédaction, ne pourra être recensé ici. En plus des introductions, on trouvera un large extrait de la vie de Malebranche par le P. André concernant le *Traité*. On sait que cet ouvrage est divisé en trois discours, constitué d'une suite de paragraphes, souvent suivis d'additions (surtout dans le premier discours), et s'achevant par quatre éclaircissements, qui sont autant de réponses indirectes à des objections d'Arnauld et de divers théologiens. Ouvrage destiné à des philosophes, selon l'intention déclarée de l'auteur, il s'appuie sur les données scripturaires, les Pères, mais néglige délibérément les disputes théologiques de son temps, qui, selon lui, ont embrouillé à l'extrême l'étude des rapports de la grâce et de la nature ; il recourt en même temps à la raison, à cette lumière divine et naturelle dont les fonctions analytique et intuitive sont indispensables à la recherche de la vérité. Ainsi déjà dans la méthode de Malebranche, on trouve cette complémentarité entre l'ordre de la nature auquel correspond la grâce du Créateur et l'ordre de la grâce de Jésus-Christ, entre les grâces de lumière et les grâces de sentiment. Si Dieu dans son infinité et sa toute-puissance est la seule cause réelle en ce qu'il fixe les lois générales, Jésus-Christ, son Verbe, est la cause occasionnelle des grâces de sentiment (nécessaires au salut) en ce qu'il s'est incarné pour réaliser le dessein de Dieu, pour édifier l'Eglise parfaite et éternelle. Nul émanatisme, nul panthéisme dans cette philosophie admirablement construite, car ni la création, ni l'incarnation ne sont des émanations nécessaires de Dieu, d'un Dieu se suffisant à lui-même et préférant sa sagesse à son ouvrage. Il faudrait caractériser cette pensée à la fois théologique et philosophique comme un théocentrisme et un christocentrisme cohérent et conséquent, où la connaissance de la vérité est inséparable de l'amour du bien, comme la nature est inséparable de la grâce. Avec le *Traité de la nature et de la grâce*, nous avons une synthèse de la pensée malebranchienne, preuve en soit les références nombreuses aux ouvrages antérieurs, et plus encore une illustration de son classicisme. GABRIEL WIDMER.

GUSTAV E. MÜLLER : *Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen.* Bern-München, Francke, 1959, 416 p.

Jamais, je l'ai relevé ici même à maintes reprises, Hegel n'a été aussi actuel qu'en cet après-guerre. Une nouvelle preuve en est fournie par l'auteur de ce livre, Bernois émigré aux U.S.A., logicien et grand connaisseur de la philosophie américaine. M. Müller nous promet en effet deux tomes encore consacrés à

Hegel : sur son système, et sur son retentissement philosophique effectif. — M. Müller veut retrouver le « véritable » Hegel, que n'a pas encore déformé une tradition philosophique qui ne l'a pas compris. C'est pourquoi il refuse toutes les descriptions données de son prétendu « système » ; c'est pourquoi il refuse tous les « ismes » qu'on lui a appliqués ; c'est pourquoi enfin il « traduit » Hegel davantage qu'il ne le restitue dans sa lettre. Parce que Hegel incarne une pensée *vivante*, et qu'il faut toujours préférer l'esprit à la lettre. — Dans ce premier tome, l'auteur suit période par période l'évolution de Hegel ; il fait état des lectures de Hegel, et surtout de l'influence qu'elles ont eue sur lui. Les opinions de Hegel sont reproduites, ainsi que ses poèmes. A quoi s'ajoutent les jugements proférés sur lui par ses amis. — L'idée qui commande ce livre est qu'on ne comprend jamais un homme si l'on ne s'attache à *toutes les circonstances* qui furent siennes, et qui confèrent à son œuvre comme à sa vie une *signification*. C'est une idée hégélienne, bien sûr ; mais on voit assez comment elle est réassumée par « l'homme en situation » de notre « existentialisme » du XXe siècle. La seule erreur de Hegel, peut-être, fut d'avoir cru qu'il finissait et abolissait l'histoire de l'esprit humain ; aujourd'hui, tout semble montrer qu'il fut le véritable initiateur de la philosophie contemporaine.

J.-Claude Piguet.

Ernest Jones : *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud.* Tome 1 : *La jeunesse de Freud (1856-1900).* Traduit de l'anglais par Anne Berman. Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 456 p.

Cet ouvrage, destiné à occuper une place de choix dans la bibliographie de la psychanalyse, vient à son heure, car Freud partage avec quelques autres (Marx, Nietzsche, Sartre, par exemple) le dangereux privilège d'avoir été ou d'être encore à la mode. L'ignorance du sens exact des concepts fondamentaux de la psychanalyse n'a d'égale que l'imprécision, voire la fantaisie qui caractérisent mainte biographie de Freud. — E. Jones fait avant tout œuvre d'historien et retrace avec précision les étapes de la vie de Freud. « Notre dessein est double : présenter le récit des faits principaux de la vie de Freud tant qu'ils nous sont encore accessibles et, ambition plus grande, tenter de rattacher le développement des idées de Freud à sa personnalité ainsi qu'aux événements de sa vie » (p. VII). Ayant eu accès à la correspondance de Freud ainsi qu'à des documents non publiés, l'auteur peut reconstituer un tableau vivant, nuancé, de l'enfance et de la jeunesse de Freud. Certaines lettres écrites à sa fiancée, des incidents finement décrits, de nombreuses données sur la vie privée nous font progressivement approcher l'homme Freud, sans que Jones se perde dans la petite histoire ni ne cède à quelque tendance hagiographique. — Historien, E. Jones est aussi psychanalyste : il lui arrive de corriger certains « faux souvenirs » de Freud, sans manquer d'en déceler parfois le sens caché. Rédigée en un style à la fois clair et élégant, bien traduite, cette biographie est sans doute appelée à devenir un instrument de travail indispensable.

Henri-C. Tauxe.

Encyclopédie française : Tome XIX : *Philosophie et religion.* Paris, Larousse, 1957.

A première vue, ces disciplines semblent réfractaires à un exposé de nature encyclopédique, puisqu'à l'inverse des activités techniques spécialisées, les opérations spirituelles se dérobent à la définition, ne se laissant comprendre que par ceux qui consentent à les accomplir, ainsi que le souligne M. Gaston Berger

dans le premier des substantiels avant-propos qu'il a rédigés pour chacune des deux parties du volume et dans lesquels il note les difficultés de l'entreprise et les principes qui ont guidé le comité qu'il préside dans sa lourde tâche. — Pouvait-on grouper dans une première partie les philosophes par écoles et réduire leurs enseignements à des structures logiques ? Le comité n'a pas voulu recourir à une classification formelle qui eût risqué de faire disparaître le caractère de méditation individuelle et vivante propre à la réflexion de chaque philosophe. C'est pourquoi le lecteur trouvera ici « des vues synthétiques inspirées par autant de méditations personnelles » qui sont groupées par une certaine analogie de préoccupations en trois sections : a) *Principales tendances de la philosophie contemporaine* : rapports entre science et philosophie, philosophies de la réflexion, de l'esprit, de l'existence, l'attitude phénoménologique, la création des valeurs, le nouvel esprit scientifique, le matérialisme dialectique et le positivisme logique. — b) *Etat des problèmes et moyens d'investigation* : les disciplines philosophiques et leurs problèmes actuels, ontologie, esthétique, philosophie politique et science politique ; techniques du philosophe et moyens de travail ; transmission, établissement et édition des textes philosophiques ; enseignement, revues, congrès et colloques, et enfin questions bibliographiques. — c) *Construction des doctrines philosophiques* : construction des systèmes ; sources d'inspiration, relations de voisinage avec la psychanalyse, la sociologie, la religion, la musique, le théâtre et la poésie. — Dans son avant-propos, M. Berger avait déjà relevé les difficultés que la seconde partie, consacrée à la religion, aurait à surmonter : car si nous décrivons le fait religieux du dehors pour rester objectif, ne laissons-nous pas échapper l'essentiel de la religion ? Mais si nous sommes croyants, notre témoignage pourra-t-il atteindre l'impartialité voulue pour un exposé objectif ? « La méthode phénoménologique peut nous aider, semble-t-il, à prendre l'attitude convenable et à comprendre la vie religieuse. Elle nous rappelle d'abord que toute signification prend sa source dans une intention de la conscience... Elle nous apprend aussi que, s'il nous est impossible de supprimer nos croyances propres et nos sentiments personnels lorsque nous étudions des faits humains, nous pouvons, du moins, les mettre « entre parenthèses ». Ils sont alors comme réservés, suspendus, sans que nous ayons à leur être infidèles, et nous pouvons sympathiser avec les mouvements profonds de la vie des autres, sans approuver pour autant les actes par lesquels ils se traduisent. » — Telle est donc la méthode qui sera appliquée à l'étude de la religion dans cette seconde partie qui, comme la première, est divisée en trois sections : a) *Esquisse d'une phénoménologie de la religion* ; b) *Histoire et sociologie religieuses* ; c) *L'esprit des religions contemporaines* — sections dans lesquelles les problèmes les plus importants que soulèvent les religions, leur histoire et la vie spirituelle sont traités d'une manière aussi captivante que l'ont été les problèmes philosophiques. Ajoutons que de nombreuses illustrations accompagnent cette seconde partie, non pour y introduire un élément pittoresque, mais parce qu'elles aident « à comprendre la tension entre l'élément spirituel et l'élément historique, inhérente à toute religion ». — Sans pouvoir nous arrêter plus longuement sur chacune des études de ce dix-neuvième tome, sans même pouvoir citer leurs auteurs, nous signalons simplement que le comité a renoncé à exposer les pensées philosophiques de langue étrangère, pensant que la philosophie de langue française en réfracte les aspects essentiels. — Ce volume est une réussite parce que, renonçant aux catalogues, il brosse des tableaux évocateurs de la vie religieuse et philosophique.

ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

Histoire générale des sciences : *La science moderne*, Tome II. Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 800 p.

Cette excellente étude collective couvre la période de 1450 à 1800 et retrace la naissance de la science moderne (sciences exactes et biologiques) en Extrême-Orient, en Amérique et en Europe. — L'on suivra avec un intérêt soutenu le passage de l'algèbre symbolique au calcul infinitésimal et l'on y saisira sur le vif un bel exemple de continuité en histoire des sciences : « Si l'analyse diophantienne est un domaine fort délaissé de nos jours, elle a permis aux algébristes du XVIIe siècle d'exercer leur sagacité, d'affiner leurs méthodes, et son influence sur le calcul infinitésimal chez les frères Bernoulli n'est pas à négliger. Mais surtout les réflexions de Fermat sur les techniques diophantiennes amènent chez lui, entre les années 1636 et 1643, avec des recherches et quelques inventions qui s'étagent encore jusqu'en 1658, la création de la théorie des nombres » (p. 215). — On constata, à plus d'une reprise, combien Jean Piaget a eu raison d'insister dans son *Epistémologie génétique* sur les contrecoups que les progrès réalisés dans une science peuvent avoir sur les autres sciences. Par exemple, M. Georges Canguilhem déclare que, contrairement à l'usage, il convient de commencer un tableau de la physiologie au XVIIIe siècle, en mentionnant d'abord les connaissances positives dont cette science est redevable au concours de la chimie (p. 595). — Il est certes impossible de signaler les sujets traités par chaque auteur ni de nommer les collaborateurs de grande valeur qui ont rédigé les divers travaux publiés sous la direction d'ensemble de M. René Taton, mais on ne peut taire l'émotion et l'intérêt avec lesquels on revit les multiples débats qui opposèrent novateurs et conservateurs, tout au long de cette histoire commençant avec les dramatiques conflits qui mirent aux prises les théologiens et les astronomes partisans d'une conception infinitiste et héliocentrique de l'Univers. ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

Leçons de philosophie de Simone Weil (Roanne 1933-1934) présentées par Anne Reynaud. Paris, Plon, 1959, 258 p.

A l'âge de vingt-cinq ans, Simone Weil se trouve à Roanne, où elle enseigne la philosophie à un petit groupe de lycéennes. Elle allait, d'ailleurs, interrompre brusquement cette carrière pour entrer dans une usine et se familiariser avec le sort de la classe ouvrière, puis passer sur le front de Catalogne et s'unir, comme milicienne révolutionnaire, aux anarchistes, sans jamais, toutefois, faire usage de ses armes. — Les leçons de philosophie que nous propose aujourd'hui Mme Reynaud ne sont pas autre chose que les notes de cours qu'elle rédigea jour après jour en écoutant parler son étrange et captivant professeur. La classe se réunissait dans un pavillon perdu au fond du parc de l'école, ou sous le cèdre du jardin. Simone Weil ne dictait jamais. L'ouvrage nous apporte donc un message indirect, le reflet de sa pensée dans l'esprit d'une jeune fille de dix-sept ans. — Ces notes, regroupées en trois sections, abordent successivement les grandes matières du programme : matérialisme — spiritualisme — sociologie — morale — esthétique. De brèves notes sur Platon précèdent un *Appendice* où le lecteur trouve un certain nombre de pensées de Simone Weil en rapport avec la matière des cours. — Sans nous apporter aucune révélation, ces pages retiennent la sympathie et l'intérêt. L'auteur de *La Pesanteur et la Grâce* y apparaît comme un professeur consciencieux, remarquablement informé dans tous les domaines, et désireux d'entretenir avec ses jeunes élèves une véritable communion socratique. RENÉ SCHAERER.

Mikel Dufrenne : *La notion d'« a priori »*. Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 293 pages. Collection « Epiméthée ».

L'auteur part de l'opposition classique de l'*a priori* et de l'*a posteriori* selon Kant. Il veut montrer que l'*a priori*, principe de l'expérience, trouve son principe *dans* l'expérience. Deux impasses doivent être évitées dans cette entreprise : la réduction de l'*a priori* au seul sujet pensant et aux seules formes logiques (c'est le transcendantalisme, qui fait l'économie de la constitution de l'*a posteriori* par l'*a priori*), et la réduction de l'*a priori* à l'*a posteriori* révélé par expérience (ce qui abolirait l'*a priori* comme tel). — Cette thèse va être défendue par l'examen tout d'abord de l'*a priori* du côté des choses, puis du côté de la subjectivité. Du côté des choses, M. Dufrenne défend un « empirisme du transcendantal », où l'*a priori* est rendu immanent à l'expérience, comme le sens individuel, mais universel, des choses données. L'*a priori* est alors matériel, et non plus formel : c'est le « sens immédiat saisi dans l'expérience, immédiatement reconnu » (p. 71) ; il est donné dans la perception, et son sens vient d'elle (p. 115). La perception *lit* donc l'*a priori* « sur l'objet », comme on lit un caractère sur un visage ; cet *a priori* n'est pas à lui seul moyen de connaissance, ni connaissance, mais objet de connaissance, « structure de l'objet connu » (p. 127). L'*a priori* se distingue nettement d'une idée générale abstraite ; il n'est pas quelque chose qu'on « dirait » *à propos* du réel, mais quelque chose de *lu* dans le réel. — L' *a priori* est néanmoins, du côté du sujet, connu antérieurement à sa révélation dans l'objet ; il existe donc virtuellement dans le sujet d'abord, comme quelque chose d'inné et d'intemporel qui s'actualise en engendrant une histoire. — M. Dufrenne tente dans cet ouvrage de synthétiser la phénoménologie et le kantisme ; il est proche de Scheler. On pourrait estimer que l'idée de base est aristotélicienne : car il s'agit toujours de lire une forme immanente sous une matière donnée. — L'ouvrage se termine par une interprétation très originale, à la pointe de l'actualité philosophique, de l'harmonie préétablie de Leibniz.

J.-Claude Piguet.

Die Sprache. Herausgegeben von der Bayerischen Akademie der schönen Künste. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959, 125 p.

Il s'agit d'une série d'exposés faits en janvier 1959 à Munich et à Berlin. L'ensemble reflète assez bien le climat qui entoure en Allemagne contemporaine toute discussion sur le langage. On pourrait en tirer les thèmes dominants suivants : 1° irréductibilité du langage comme tel aux formes très élaborées du langage scientifique et de l'« information » en particulier (C. F. von Weizsäcker) ; 2° présence constante, à tous les niveaux, d'une langue « originelle », sous-jacente, qui livre l'être et le « dire de l'être » en un seul coup ; 3° impossibilité de sortir de la sphère du langage (thème hégélien, repris en particulier par F. G. Jünger) ; 4° double nature, expressive et représentative, de tout langage (thème husserlien communément accepté) ; 5° identité du langage et de l'être, des noms et des choses (thème commun, que retrouve à sa manière aussi la linguistique phénoménologique). — Au sommaire : E. Preetorius : *Eröffnung der Vortragsreihe* ; R. Guardini : *Die religiöse Sprache* (excellent texte, le meilleur, à mon avis, du recueil) ; C. F. von Weizsäcker : *Sprache als Information* ; F. G. Jünger : *Wort und Zeichen* ; T. Georgiades : *Sprache als Rhythmus* ; M. Heidegger : *Der Weg zur Sprache* ; W. F. Otto : *Sprache als Mythos*.

J.-Claude Piguet.

HENRY DUMÉRY : *La foi n'est pas un cri*, suivi de *Foi et institution*. Paris, Editions du Seuil, 1959, 398 p.

Parue chez Casterman, la première édition de *La foi n'est pas un cri* (*Rev. théol. phil.* 1959, p. 102) a soulevé de nombreuses critiques parmi les théologiens catholiques, même chez les non-intégristes, comme par ailleurs les autres ouvrages plus techniques de l'auteur. Pour y répondre, Duméry réédite le livre incriminé en modifiant des expressions équivoques ou malencontreuses et y ajoute plusieurs éclaircissements et une mise au point adressée à M. Jean Mouroux. Débat et non polémique *ad homines*, controverse largement conduite et non combat perfide, voilà qui honore l'auteur si souvent mal compris et éclaire son intention qui n'a rien d'agressif vis-à-vis de la tradition et de l'autorité. Dirigée contre les fidéistes et les rationalistes et leur méconnaissance du rôle de la raison dans la formalisation de la foi constituante, la critique de Duméry est positive ; elle élucide le sens et l'importance de la tradition dans la transmission et l'élaboration du donné révélé, de l'activité rationnelle dans l'argumentation théologique et son épistémologie, de la place du mystère dans l'examen philosophique du Christianisme. Sa problématique, sa mise en œuvre des questions et de leurs données demeurent celles du catholicisme ; il fait siennes certaines positions thomistes (sur l'analogie par exemple). Un tel ouvrage qui traite de questions herméneutiques, gnoséologiques et christologiques ne livre toutes ses réflexions nuancées que dans une minutieuse méditation. Nul doute, malgré le vœu de Duméry, la controverse va rejaillir ; les apaisements donnés aux interlocuteurs ne peuvent clore un tel débat qui porte sur la compréhension actuelle du christianisme à partir de son sens traditionnel, ouvrage capital comme introduction à une œuvre qui s'adresse autant au philosophe qu'au théologien.

G. WIDMER.

JEAN PUCELLE : *Le règne des fins. L'essence de la civilisation*. Etudes sur la valeur, Tome II. Paris-Lyon, Vitte, 1959, 460 p. Problèmes et doctrines, XVII.

J'ai dit (*R.T.P.*, 1957-II, p. 159) le bien qu'il fallait penser du tome I de cet ouvrage, où l'auteur remontait à la source des valeurs. Dans le tome II, il redescend le courant, « parcourant le chemin inverse », et « monnaie » les valeurs dans le monde spatio-temporel. Ce qui nous vaut un traité d'anthropologie philosophique, plus long et peut-être moins dense que le premier tome. — Une critique de la sociologie, une analyse de la finalité, une étude de Toynbee conduisent l'auteur à reconnaître et à poser la « double nature » de l'homme. D'une part en effet la pensée se retire du monde pour le mieux penser (recul réflexif), et d'autre part le moi (selon une dimension progressive) s'engage dans le monde pour y agir. La circulation des valeurs s'opère alors selon les schémas établis dans le tome I, et l'auteur définit à cette occasion la civilisation, la culture et l'univers spirituel du discours, pour finir par opposer en les réconciliant la mission et le salut de l'homme. — La théorie de la « double nature » nous paraît, dans sa profanité, être le plus original de ce livre, qui se ressent un peu trop d'un goût lavellien pour les balancements de la pensée et de l'écriture. — Une préface de Jean Nabert montre bien comment se conjuguent l'idéalisme et le spiritualisme de l'auteur, qui doit encore à René Schaerer la distinction de la dimension horizontale et de la transcendance verticale.

J.-CLAUDE PIGUET.

ENRICO CASTELLI : *L'enquête quotidienne.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 134 p. Traduction de Enrichetta Valenziani.

On ne le répétera jamais assez : les vérités philosophiques ont leur source dans l'expérience de l'homme ordinaire. Mais encore faut-il savoir la rejoindre. N'est pas naïf qui veut ! Notre simplicité n'est trop souvent qu'une attitude guindée, un intellectualisme qui cherche à donner le change. — Ce reproche ne saurait atteindre M. Castelli. En réunissant sous le titre d'*Enquête quotidienne* trois anciens essais : *Prélude à la vie d'un homme quelconque, Commentaire au sens commun* et *L'expérience commune*, il joue honnêtement le jeu. Il y est aidé par son incapacité foncière à systématiser. « La cohérence, écrit-il, est un des aspects de l'aliénation. » C'est donc par touches discontinues qu'il s'efforce de traduire la réalité banale pour la rattacher aux valeurs d'éternité qu'elle ne cesse de viser sous ses manifestations les plus humbles. « La vie, un perpétuel acte de foi ; la foi, un perpétuel acte de vie. Voilà ce que le sens commun a compris. » On ne saurait prendre avec plus de sérieux le parti de l'homme ordinaire. Car l'expérience de cet homme n'est décousue qu'en apparence. Le *toujours* « y est présent comme une exigence fondamentale ». Pour qui sait voir en profondeur, toute vie « est envahie par un *toujours* ». — Ces petites scènes de mœurs, ces tableautins, ces courtes réflexions ont donc pour but d'esquisser la biographie philosophique de l'être anonyme qui est en nous. Les servitudes du langage, de la séparation, de la mort y apparaissent avec un mélange de gravité et de comique. Mais le thème dominant est celui de la temporalité — Qu'est-ce que le temps juste : *tempo giusto* ? — Le héros de l'aventure, c'est n'importe qui chargé de n'importe quel souci et le transportant n'importe où : « Le souci de cet homme-là se trouve maintenant au coin de la rue X, plus exactement au croisement avec la rue Y. » Voici le souci qui entre dans un magasin... — Cet existentialisme de l'anonymat conduirait à des développements futiles, s'il ne s'inscrivait dans une dimension terre-ciel qui lui confère son sens et sa transcendance. L'orientation chrétienne y est évidente, mais discrète. « La vie de l'homme quelconque... est une préparation à l'éternité. » C'est sur ces mots que s'achève le livre. — Ne quittons pas M. Castelli sans rappeler qu'en plus de ses fonctions de professeur à l'Université de Rome, il dirige l'*Istituto di Studi filosofici* et que cet institut publie sous sa direction le remarquable *Archivio di Filosofia.* Ces beaux volumes — trois par an — attestent la vitalité et l'originalité de la pensée italienne contemporaine.

RENÉ SCHAERER.

Archivio di Filosofia. Organo dell'Istituto di Studi filosofici. Padoue, Cedam, 1958, 248 p.

L'*Archivio* paraît quatre fois par an et consacre chacun de ses fascicules à un sujet déterminé ; celui-ci, dont l'introduction a été rédigée par le directeur de l'*Istituto di Studi filosofici*, M. Enrico Castelli, étudie le problème du temps. Les études sont faites en partant des domaines les plus divers : morale, phénoménologie, logique, physique etc. La plupart des articles sont en italien, cependant le professeur André Mercier, de l'Université de Berne, a écrit son article en allemand : *Die Zeit und die Relativität der Kategorien in Lichte der modernen Physik*, et les textes suivants sont en français : V. Jankélévitch : *La purification et le temps* : Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca : *De la temporalité comme caractère de l'argumentation*, et M. Salzman : *Le problème du temps dans la littérature contemporaine.* — Il faudrait pouvoir commenter chacun de ces essais, suggestifs tant en eux-mêmes que par la variété des points de vue à partir desquels le problème du temps est analysé, mais, faute de place, je ne puis qu'indiquer l'intérêt de ce fascicule. ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND.

Imprimerie La Concorde, Lausanne

DURÉE ET INTUITION [1]

De même que le *cogito*, avant de fournir à Descartes le critère de l'évidence, lui permet de se saisir comme substance pensante, ainsi l'intuition bergsonienne est d'abord expérience immédiate du temps vécu, de la durée, avant de se développer en théorie de la connaissance. « La représentation d'une multiplicité de pénétration réciproque, toute différente de la multiplicité numérique — la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice — est le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu », écrivait Bergson dans une lettre à Höffding [2].

Ainsi devait-il dès son *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) nous restituer de la durée une image épurée de tout symbolisme spatial et centrée sur l'expérience profonde de la liberté.

Expérience de la liberté et expérience de la durée sont en effet inséparables. On peut se demander laquelle, en dernière analyse, éclaire le mieux l'autre. Si l'on en croit l'avant-propos, les deux premiers chapitres de l'*Essai*, traitant des notions d'intensité et de durée, auraient été écrits pour servir d'introduction au troisième, consacré au problème de la liberté. Ce troisième chapitre ne servirait-il pas aussi bien d'illustration ou de démonstration aux deux premiers ? Sans doute les difficultés inhérentes au problème de la liberté s'évanouissent-elles à la lumière de la notion bergsonienne de durée, mais celle-ci ne trouve-t-elle pas à son tour une précieuse confirmation dans une conception de la liberté qui fait largement appel au sentiment que chacun peut en avoir ? La conscience immédiate de la liberté s'impose à nous plus facilement, en effet, que celle d'une durée exempte de toute référence à l'espace. Aussi n'est-il pas exagéré

[1] Exposé présenté, en septembre 1959, au Congrès Bergson organisé par la Société romande de philosophie.

[2] HARALD HÖFFDING : *La philosophie de Bergson*, trad. fr., Paris, Alcan, 1916. La lettre de Bergson est citée en appendice, p. 160-161. Pour les citations des œuvres de Bergson, nous nous sommes servi des éditions suivantes : *D. I.*, 32e éd., 1932 ; *M. M.*, 28e éd., 1934 ; *E. C.*, 44e éd., 1937 ; *E. S.*, 20e éd., 1936 ; *D. S. M. R.*, 10e éd., 1932 ; *P. M.*, 5e éd., 1934.

de dire que tout l'*Essai* n'est qu'un effort d'analyse, jamais achevé, sans cesse repris, pour dégager cette donnée de la conscience : la durée dans sa pureté originelle. Encore la représentation de l'espace y est-elle partout sous-jacente, puisque chacun des caractères qui définissent la durée renvoie, par une sorte de balancement continuel, à un caractère opposé de l'espace. Il y a à cette symétrie un danger qui serait de nous inviter, selon la pente naturelle de la pensée discursive et du langage, à transporter aux caractères de la durée la netteté et la rigidité propres à ceux de l'espace. Certains critiques de Bergson n'y ont pas échappé.

M. Roger-E. Lacombe, dans de minutieuses et pénétrantes analyses, a montré (contre Bergson, pense-t-il) que la continuité de la vie psychologique n'exclut pas la distinction [1]. Or, elle ne l'exclut pas davantage pour Bergson, si l'on veut bien y regarder de près et ne pas prendre ici le terme de distinction dans un sens spatial. La continuité de la durée est pénétration réciproque d'états indistincts, certes ; mais cela signifie seulement que ces états ne sont pas extérieurs les uns aux autres, qu'ils ne peuvent être isolés les uns des autres par des contours distincts comme des objets situés dans l'espace. Leur indistinction, ainsi entendue, n'est pas indifférenciation ; au contraire, leur continuité implique l'hétérogénéité [2]. Si, en effet, ils s'organisent intimement entre eux, comme les notes d'une mélodie, chacun d'eux ne laisse pas d'être qualitativement différent de tous les autres, sa nuance particulière constituant un élément d'irréductible nouveauté et d'imprévisibilité.

M. Bachelard, lui, s'appuie sur la réalité de l'instant, « élément temporel primordial » [3], pour nier la continuité de la durée. L'organisation de « systèmes d'instants » [4] déterminerait dans la durée des rythmes discontinus séparés par des arrêts, des vides, des repos. Mais, comme le remarque M. Paul Fraisse dans un ouvrage récent sur *La psychologie du temps*, cette discontinuité « nous est masquée par une continuité que fournissent la tonalité affective des événements et l'unité de leur signification. Chaque ensemble perçu s'insère dans un courant où la permanence de nos attitudes et notre mémoire sont des facteurs déterminants de la continuité » [5]. Voilà qui suffit, semble-t-il, à justifier la thèse bergsonienne, bien que M. Fraisse opte pour

[1] *La psychologie bergsonienne*, Etude critique, Paris, Alcan, 1933, chap. V.

[2] Comme l'ont bien vu M. Jankélévitch (*Bergson*, Paris, Alcan, 1931, p. 50-51), ainsi que M. Etcheverry qui écrit : « Par un étrange paradoxe, la durée concrète unit donc la distinction des états successifs et leur implication mutuelle » (*Actes* du Congrès Bergson, Bulletin de la Société française de philosophie, Paris, Colin, 1959, p. 104).

[3] *L'intuition de l'instant*, Paris, Stock, 1932, p. 19.

[4] *La dialectique de la durée*, Paris, Boivin, 1936, p. 5.

[5] *La psychologie du temps*, Paris, P.U.F., 1957, p. 98.

celle de M. Bachelard. D'ailleurs celui-ci, distinguant des niveaux temporels différents avec leurs rythmes propres, écrit : « Le temps a une épaisseur. Il n'apparaît continu que sous une certaine épaisseur, grâce à la superposition de plusieurs temps indépendants. »[1] Sans doute la continuité, telle qu'il l'entend, ne peut-elle être que « construite », bien loin d'être une donnée immédiate. Mais s'il est vrai que, dans la thèse bergsonienne d'un changement qualitatif continu, le paradoxe consiste à vouloir allier la continuité à l'hétérogénéité, on ne voit pas que le paradoxe soit moins choquant pour une durée qui n'aurait de continuité que seconde. Qu'il y ait là, de toute manière, un paradoxe, il ne faut pas se le dissimuler. Mais n'est-ce pas souvent le cas, lorsque l'intelligence discursive se trouve devant une réalité que ne sauraient épuiser les vues partielles qu'elle prend sur elle ? L'histoire récente de la science elle-même ne montre-t-elle pas que des points de vue, jugés d'abord contradictoires, ont fini par apparaître comme complémentaires à une physique mieux informée de la richesse et de la complexité du réel ?

Le caractère tranché des antithèses de l'*Essai* s'expliquait par la nécessité d'arracher le moi à la fascination de l'espace. Il ne pouvait être que provisoire. Dans *Matière et mémoire* (1896), le contact se trouve rétabli, par l'intermédiaire du corps, entre la conscience et le monde extérieur. Par la perception, la conscience sort d'elle-même pour se placer, en principe du moins, dans les choses. Mais l'espace pur et homogène de la géométrie, dont toutes les parties sont qualitativement indiscernables, n'offrirait aucune prise à la perception[2]. Aussi n'est-ce plus, dans *Matière et mémoire*, l'espace, mais bien la matière, qui est douée désormais des attributs de la réalité étendue.

Inversement, la réalité psychologique de la durée est élargie aux choses extérieures, la matière ne pouvant différer de l'espace que dans la mesure où les choses ont une durée analogue à la nôtre. C'est par ce biais que s'atténue le dualisme primitif.

Alors que dans l'*Essai* Bergson rendait le mouvement en partie responsable de la confusion du temps et de l'espace, c'est à lui qu'il recourt dans *Matière et mémoire* pour opérer la conciliation de leurs caractères contradictoires. « Mais la question est justement de savoir si les mouvements réels ne présentent entre eux que des différences de quantité, ou s'ils ne seraient pas la qualité même, vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa propre existence en un nombre souvent incalculable de moments. »[3] Si tel était bien le cas,

[1] *La dialectique de la durée*, p. 107.
[2] Dans l'*Essai*, Bergson avait déjà été amené à distinguer l'espace géométrique et l'espace sensible (p. 73-74), mais il laissait de côté la question de la réalité qu'on peut attribuer à ces deux sortes d'espace.
[3] *M. M.*, p. 225.

la distance ne serait plus infranchissable qui sépare les qualités ou sensations, que nous enfermons dans la conscience, d'une part, et les mouvements qui se produisent dans l'espace, d'autre part. La qualité ne serait en effet que la contraction par notre perception, en un très bref instant de notre durée, d'une multitude innombrable de vibrations ou d'ébranlements élémentaires. Ainsi entendue, elle rend intelligible « le processus par lequel nous saisissons dans notre perception, tout à la fois un *état* de notre conscience et une *réalité* indépendante de nous » [1]. Ce qui caractérise la conscience, c'est une certaine *tension*, c'est-à-dire la faculté de se donner un équivalent global et sommaire d'une multiplicité de phénomènes qui se déroulent en dehors d'elle à un rythme infiniment plus rapide que celui de ses états internes. Ainsi elle condense en une brève sensation les 400 trillions de vibrations qu'accomplit en une seconde la lumière rouge. Bergson se trouve donc amené à imaginer des rythmes différents de la durée « qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres » [2]. Le dernier degré du relâchement coïncide avec la nécessité, « loi fondamentale de la matière » [3] ; la tension, au contraire, est la condition de la liberté. A ce propos, notons, avec Mlle Adolphe [4], que dans la querelle qui divise les physiciens en partisans et adversaires du déterminisme, Bergson s'est toujours rangé du côté des premiers. « On peut donc, et même on doit parler encore de déterminisme physique, écrit-il en 1934, lors même qu'on postule, avec la physique la plus récente, l'indéterminisme des événements élémentaires dont se compose le fait physique. » [5] Son indéterminisme métaphysique suppose en effet le déterminisme physique. La différence de tension qu'il constate entre la conscience et les événements matériels explique que la nécessité soit précisément la condition de notre action sur les choses.

Envisageons maintenant le dualisme bergsonien sous l'angle de l'extension. Nous venons de voir la tension de la conscience opérer la transmutation de la quantité en qualité ; Bergson montre qu'inversement, loin d'être absolument inétendue, la sensation a en elle un élément extensif qui la rapproche de l'étendue. En réduisant les qualités sensibles à n'être que le contenu de sensations inextensives, on s'expose à ne jamais comprendre par quelle « mystérieuse correspondance » [6] elles traduisent les changements, les mouvements réels qui se produisent dans l'étendue concrète. C'est à condition d'être grosses de données extensives que nos perceptions nous mettent en état d'agir sur la matière.

[1] *M. M.*, p. 227. — [2] *M. M.*, p. 231. — [3] *M. M.*, p. 234.
[4] *L'univers bergsonien*, Paris, La Colombe, 1955, p. 105 sq.
[5] *P. M.*, p. 73, n. 1. — [6] *M. M.*, p. 244.

Tension et extension seraient donc deux points de vue opposés sur la réalité. L'extension, ce serait le contenu qualitatif de la sensation s'étalant et se résolvant, dans l'étendue réelle, en ébranlements élémentaires ; ce serait en quelque sorte la face que la qualité présente du côté de la matière. La tension, ce seraient ces mêmes ébranlements perçus globalement sous forme de qualité par notre conscience, la continuité mouvante du réel solidifiée, puis fragmentée en corps distincts, l'évolution du monde sensible ramassée par périodes autour d'instants privilégiés. Tension et extension seraient, à leur degré extrême, deux pôles dont l'intervalle serait comblé par une série de degrés intermédiaires. C'est ainsi que s'atténue le dualisme bergsonien, la quantité se contractant en qualité pour une conscience tendue, la qualité se diluant en quantité pour une conscience qui se détend et se laisse gagner par l'attirance de la matérialité [1].

Ce qu'il faut retenir de cette évolution du dualisme, c'est d'abord la transformation significative de la notion d'espace qui s'est opérée entre l'*Essai* et *Matière et mémoire*. Dans l'*Essai* il y avait un espace réel opposé à un temps réel, tous deux formant par interférence la notion hybride et fictive du temps homogène. Dans *Matière et mémoire*, au temps réel s'oppose l'étendue concrète, l'espace devenant à son tour une pure fiction intellectuelle. Nous prolongeons la division en corps distincts que notre perception fait subir à la mobilité indivisée du réel par la fiction d'un espace homogène, indéfiniment divisible, qui sous-tendrait l'étendue. Cet espace abstrait, qu'en raison de sa commodité nous érigeons en substrat de la matière, n'a pas plus de réalité que le temps homogène. « Espace homogène et temps homogène ne sont donc ni des propriétés des choses, ni des conditions essentielles de notre faculté de les connaître... ce sont les schèmes de notre action sur la matière. » [2]

La notion de durée s'est trouvée naturellement elle aussi engagée, et plus profondément encore, dans les vicissitudes du dualisme bergsonien. Rapprochant dans *Matière et mémoire* le temps psychologique de ce que l'on croyait être son contraire, Bergson attribue à la matière une certaine durée. Plusieurs passages de l'*Essai* [3] font pressentir cette extension de la durée au monde matériel. Cependant Bergson se borne encore à y constater, sans l'expliquer, « quelque inexprimable raison » en vertu de laquelle les choses semblent durer. « Ce mystère,

[1] L'*Essai* ébauchait déjà l'idée de tension dans la constatation que toute multiplicité quantitative se double pour la conscience d'une multiplicité qualitative (p. 93-94) et celle d'extension dans la notion d'intensité où s'exprime le fait que la sensation, sous son aspect qualitatif, « conserve quelque chose de l'ébranlement physique auquel elle correspond » (p. 24). Mais l'espace et le temps restaient étrangers à ce rapprochement des contraires.

[2] *M. M.*, p. 235.

[3] P. 81, 160, 175.

dit M. Jankélévitch, lui semble d'ailleurs tenir plutôt à la présence de l'esprit qu'à une propriété des choses elles-mêmes. »[1] Quoi qu'il en soit, comme le note également M. Jankélévitch, le bergsonisme s'en tient, dès *Matière et mémoire*, à l'affirmation d'une durée universelle, ce qui a fait dire à Thibaudet : « La métaphysique, cette psychologie de l'univers. »[2] Si l'extension de la durée au monde extérieur et l'hypothèse, qui en découle, des rythmes différents de la durée ne paraissent pas modifier les caractères essentiels par lesquels se définit le temps vrai dans la philosophie bergsonienne, il n'en est pas de même du rapport entre la perception et la mémoire qui, tel qu'il est présenté dans *Matière et mémoire*, remet précisément en question le plus important de ces caractères, la continuité.

Sans doute Bergson affirme-t-il encore cette continuité dans *Matière et mémoire*, lorsqu'il dit : « Notre caractère, toujours présent à toutes nos décisions, est bien la synthèse actuelle de tous nos états passés. »[3] De même nous lisons dans l'*Introduction à la métaphysique* (1903) : « Il n'y a pas d'état d'âme, si simple soit-il, qui ne change à tout instant, puisqu'il n'y a pas de conscience sans mémoire, pas de continuation d'un état sans l'addition, au sentiment présent, du souvenir des moments passés. En cela consiste la durée. »[4] Pas de conscience sans mémoire, dit Bergson ; mais si, dans *Matière et mémoire*, conscience devient synonyme « d'action réelle ou d'efficacité immédiate »[5], la mémoire que Bergson nous présente comme inséparable de la conscience n'englobe plus alors tout le passé, mais seulement les souvenirs qu'elle en peut tirer en raison de leur intérêt actuel. Tous les autres souvenirs restent inconscients, c'est-à-dire inagissants. On ne peut plus parler de l'immanence de tout le passé à chaque instant présent de notre durée. Il y aurait donc coupure de la durée en passé et en présent, car on ne voit pas quel rapport établir entre l'inconscient où se trouve rejeté tout ce qui, du passé, n'intéresse pas l'action présente et la conscience orientée vers l'action et concentrée sur le présent sensori-moteur.

Peut-être cet hiatus n'affecte-t-il que le moi superficiel et, pour rétablir la continuité de la durée, peut-être suffirait-il de se dérober aux sollicitations du monde extérieur pour ressaisir le moi dans ses couches profondes, comme l'*Essai* nous y invitait. Mais *Matière et mémoire* nous apprend à considérer semblable attitude de la conscience comme une évasion hors du domaine de l'action dans celui du rêve[6]. En effet, si cette attitude permet au moi de réintégrer tout son passé, elle le détache par contre du présent. « Notre vie

[1] *Op. cit.*, p. 65.
[2] *Le bergsonisme*, Gallimard, 11e éd., 1939, I, p. 42.
[3] P. 158. — [4] *P. M.*, p. 227. — [5] P. 153. — [6] P. 182 sq.

psychologique passée, tout entière, écrit Bergson, conditionne notre état présent, sans le déterminer d'une manière nécessaire ; tout entière aussi elle se révèle dans notre caractère, quoique aucun des états passés ne se manifeste dans le caractère explicitement. Réunies, ces deux conditions assurent à chacun des états psychologiques passés une existence réelle, quoique inconsciente. »[1] Mais cette existence inconsciente du passé a beau influer obscurément sur notre vie présente, la scission du temps de la conscience en passé inagissant et en présent sensori-moteur n'en reste pas moins nette.

Ce n'est d'ailleurs qu'à ce prix que la conscience peut être de plain-pied avec le monde externe. « La matière, écrit M. Jankélévitch, est maintenant au niveau du présent : c'est dire qu'elle est devenue, elle aussi, relativement spirituelle ; tandis que l'esprit, dans la perception, s'installe dans l'extériorité même, l'extériorité participe à son tour de l'esprit. »[2] L'immédiat ne sera donc plus seulement la durée interne, mais aussi l'étendue réelle, donnée dans la perception.

Il nous reste à examiner, à propos de *Matière et mémoire*, comment le problème de la connaissance s'y trouve posé. La méthode, mise en œuvre dans l'*Essai* pour dégager la perception interne de la représentation symbolique que nous en avons « par réfraction à travers l'espace », est ici étendue au problème de la matière, extension qui ne serait possible que « parce que la théorie de la perception pure aurait d'abord mis en évidence, dans la perception extérieure aussi, un fond de réalité immédiate », comme le remarque M. Husson[3] qui ajoute que « le terme d'intuition s'introduit dans le vocabulaire bergsonien », pour exprimer d'abord « cette coïncidence de l'esprit avec la matière que constitue la perception pure »[4]. Le terme d'intuition reparaît à maintes reprises[5] dans le quatrième chapitre de *Matière et mémoire* pour désigner sous son double aspect, externe et interne, « l'expérience vraie, qui naît du contact immédiat de l'esprit avec son objet »[6] et qu'il s'agirait « d'aller chercher... à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* »[7].

[1] *M. M.*, p. 161.
[2] *Op. cit.*, p. 165.
[3] *L'intellectualisme de Bergson*, Paris, P.U.F., 1957, p. 5.
[4] *Ibid.*, p. 5-6. M. Husson relève déjà dans l'*Essai* plusieurs emplois du mot intuition, mais avec le sens d'aperception unique d'une pluralité d'éléments, appliqué généralement à la représentation du nombre et de l'espace. Ce sens se retrouve dans *Matière et mémoire*, appliqué cette fois à l'opération par laquelle la conscience contracte, sous forme de qualité sensible, une multitude d'ébranlements élémentaires. Nous en faisons abstraction dans ce travail.
[5] P. 201, 202, 203, 219, 221.
[6] *M. M.*, p. 202.
[7] *M. M.*, p. 203.

Le caractère utilitaire de notre connaissance usuelle, déjà relevé dans l'*Essai*, trouve maintenant son explication dans le rôle du corps qui « a pour fonction essentielle de limiter, en vue de l'action, la vie de l'esprit »[1]. Il en résulte que la relativité de la connaissance n'est ni radicale ni définitive comme le voudraient le criticisme et l'empirisme, puisqu'il nous suffirait de défaire ce qu'ont fait les habitudes contractées sous la pression des nécessités de la vie corporelle et sociale pour retrouver l'intuition originelle et reprendre contact avec le réel.

La possibilité même de cette expérience vraie, qui n'est autre que la métaphysique, a été jusqu'ici postulée plutôt que démontrée. Le problème d'ailleurs, aperçu dans le prolongement des lignes de faits que la recherche a dégagées, n'a été abordé qu'en passant. C'est ce problème qui est au centre de l'*Introduction à la métaphysique* (1903). La réalité, en nous et hors de nous, est mobilité, c'est-à-dire durée ; il est possible de la connaître en elle-même, du dedans, à condition de s'affranchir des points de vue statiques et des concepts tout faits. Ces thèses ne sont plus nouvelles, mais, reprises sous une forme condensée dans l'*Introduction à la métaphysique*, elles servent à légitimer, contre la critique kantienne et le positivisme alors régnants, la prétention de la métaphysique à atteindre l'absolu.

Cette restauration de la métaphysique n'ira pas sans un durcissement des positions bergsoniennes. Bergson va marquer fortement l'opposition de deux modes de la connaissance : l'analyse qui s'arrête au relatif, parce que, condamnée à tourner autour de son objet, elle multiplie les points de vue sur lui et varie à l'infini les symboles par lesquels elle tente d'en donner une traduction toujours imparfaite, et l'intuition, acte simple par lequel on se transporte à l'intérieur de l'objet pour sympathiser et même coïncider avec ce qu'il a d'unique et d'inexprimable, connaissance absolue dont la représentation symbolique n'aura jamais fini de monnayer l'inépuisable richesse. Sans doute les images, par leur caractère concret, et à condition d'être convergentes, peuvent « diriger la conscience sur le point précis où il y a une certaine intuition à saisir »[2], mais elles ne peuvent remplacer l'intuition pour celui qui ne serait pas capable de se la donner à lui-même. Quant aux concepts, ils ne sont que les symboles abstraits qui se substituent à l'objet ; ne retenant de celui-ci que les propriétés qu'il a en commun avec beaucoup d'autres, le ramenant par là à du déjà connu, ils l'expriment donc en fonction de ce qui n'est pas lui. C'est l'opération même de l'analyse.

L'*Introduction à la métaphysique* pousse aussi loin que possible l'opposition de l'intuition et de l'analyse en montrant l'aptitude de

[1] *M. M.*, p. 197. — [2] *P. M.*, p. 210.

la première et l'impuissance de la seconde à saisir la durée (cela ne signifie pas, bien entendu, qu'elles puissent s'ignorer totalement l'une l'autre ; au contraire, comme nous le verrons plus loin). Il est vain de vouloir se donner l'intuition de la durée à l'aide de concepts comme ceux d'unité et de multiplicité ; en revanche, l'intuition simple du moi s'éprouvant lui-même comme continuité de changement, comme durée, nous mettra en état de « savoir *quelle* unité, *quelle* multiplicité, *quelle* réalité supérieure à l'un et au multiple abstraits est l'unité multiple de la personne »[1]. Alors que, réduite par l'analyse à la multiplicité ou à l'unité abstraites, la durée « s'évanouit en une poussière de moments dont aucun ne dure »[2] ou devient, sous le nom d'éternité, le « substrat immobile du mouvant », « l'intuition de notre durée, dit Bergson, ... nous met en contact avec toute une continuité de durées que nous devons essayer de suivre soit vers le bas, soit vers le haut : dans les deux cas... nous nous transcendons nous-mêmes. Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée... à la limite serait le pur homogène, la pure répétition par laquelle nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus : à la limite serait l'éternité. Non plus... une éternité de mort, mais une éternité de vie... Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphysique même. »[3] Unité et multiplicité ne sont des concepts antagonistes que pour une pensée qui va des concepts aux choses, parce qu'elle prend les concepts pour des parties composantes de la réalité, alors qu'ils n'en sont que des notations partielles. « Mais de l'objet, saisi par intuition, on passe sans peine... aux deux concepts contraires ; et comme, par là, on voit sortir de la réalité la thèse et l'antithèse, on saisit du même coup comment cette thèse et cette antithèse s'opposent et comment elles se réconcilient. Il est vrai qu'il faut procéder pour cela à un renversement du travail habituel de l'intelligence. »[4] On ne peut donc passer de l'analyse qui opère sur l'immobile à l'intuition qui s'installe dans la mobilité, autrement dit dans la durée. Quant au passage inverse, il est non seulement possible, mais nécessaire, parce que l'intuition, une fois obtenue, a besoin de l'instrument conceptuel pour se formuler et se communiquer. Il est vrai que les concepts dans lesquels elle cherchera alors à prendre corps ne seront plus les concepts rigides et tout faits de l'analyse, mais « des représentations souples, mobiles, presque fluides »[5], qui ne sauraient d'ailleurs l'épuiser. Ce n'est pas tout : ce savoir conceptuel, dont elle est le dépassement, l'intuition ne peut cependant s'en passer. Elle

[1] *P. M.*, p. 223. — [2] *P. M.*, p. 235. — [3] *P. M.*, p. 237-238.
[4] *P. M.*, p. 224. — [5] *P. M.*, p. 213.

implique, au contraire, un effort pour assimiler l'ensemble d'observations et d'expériences qui constitue la science positive. « Car on n'obtient pas de la réalité une intuition, c'est-à-dire une sympathie spirituelle [1] avec ce qu'elle a de plus intérieur, si l'on n'a pas gagné sa confiance par une longue camaraderie avec ses manifestations superficielles. »[2]

Si, en philosophie, le savoir conceptuel reste l'auxiliaire indispensable de l'effort d'intuition, inversement l'intuition est à l'origine de « ce qui s'est fait de plus grand dans les sciences... La mathématique moderne est précisément un effort pour substituer au *tout fait* ce qui *se fait*, pour suivre la génération des grandeurs, pour saisir le mouvement, non plus du dehors et dans son résultat étalé, mais du dedans et dans sa tendance à changer, enfin pour adopter la continuité mobile du dessin des choses. » [3] Seulement, soucieuse de rigueur et d'utilité, la science s'empresse toujours de convertir l'invention qu'elle doit à l'intuition en symboles précis et aisément maniables. C'est cette connaissance symbolique, à laquelle on a trop souvent voulu réduire la science, qui est relative, tandis que la connaissance intuitive atteint l'absolu, quand la science ne l'étouffe pas sous son appareil logique. « La science et la métaphysique se rejoignent donc dans l'intuition. Une philosophie véritablement intuitive réaliserait l'union tant désirée de la métaphysique et de la science... Elle mettrait plus de science dans la métaphysique et plus de métaphysique dans la science. »[4]

On voit par ce texte que Bergson, en 1903, croyait encore à la possibilité d'une sorte de symbiose de la métaphysique et de la science. De même, devant les difficultés rencontrées par l'analyse dans son vain effort pour saisir une réalité mobile et changeante à partir de concepts aux contours arrêtés, c'était encore à l'intelligence qu'il demandait « de suivre la marche inverse » [5]. Dans la discussion qui suivit sa communication de 1901 à la Société française de philosophie sur *Le parallélisme psycho-physique*, Bergson opposait, comme la lettre à l'esprit, un intellectualisme faux, « qui immobilise les idées vivantes en concepts solidifiés » à un intellectualisme vrai, « qui vit ses idées » [6]. Mais dans la rédaction définitive qu'il a donnée, trente ans plus tard, dans *La pensée et le mouvant*, de l'*Introduction à la métaphysique*, Bergson a remplacé le terme d'*intelligence* par ceux

[1] « Intellectuelle », disait le texte de 1903. Voir plus loin.
[2] *P. M.*, p. 254.
[3] *P. M.*, p. 241-242.
[4] *P. M.*, p. 244.
[5] *P. M.*, p. 241.
[6] Bergson : *Ecrits et paroles*. Textes rassemblés par R.-M. Mossé-Bastide, Paris, P.U.F., 1957, I, p. 160.

de *pensée* et d'*esprit*, l'adjectif *intellectuel* par celui de *spirituel*, et dans une note [1] il dit avoir été « amené, par un souci croissant de précision, à distinguer plus nettement l'intelligence de l'intuition, comme aussi la science de la métaphysique ». Ayant donné jusqu'alors au mot intelligence un sens large, il va le prendre désormais dans le sens restreint d'activité conceptuelle et discursive de notre esprit pour l'opposer à celui d'intuition. L'*Introduction à la métaphysique* de 1903 ne séparait pas encore l'intuition de l'intelligence, mais elle y tendait par la distinction tranchée qu'elle établissait entre l'intuition et l'analyse, celle-ci étant même définie en un passage comme la négation de celle-là [2]. M. Husson, à qui nous empruntons l'essentiel de ces remarques, montre que Bergson devait être amené à opposer intuition et intelligence par sa réaction contre le criticisme kantien et l'empirisme, par l'intellectualisme étroit de ses adversaires comme par la hâte quelque peu excessive que mettaient ses disciples, Le Roy en particulier, à tirer de sa doctrine la condamnation des positions traditionnelles. Cette opposition « apparaît à celui qui serre la pensée, écrit M. Husson, beaucoup plus que comme son expression directe, comme l'effet de sa réflexion sur les doctrines antérieures auxquelles elle s'attaque... Loin donc de lui être essentielle, elle ne s'imposerait que dans la mesure où le philosophe formule ses conclusions en fonction d'un énoncé du problème de la connaissance, devenu classique chez les modernes, que son inspiration, suivie jusqu'au terme de ses exigences, conduirait plutôt à remettre en cause. » [3]

Dans l'*Evolution créatrice* (1907), l'antithèse de l'intuition et de l'intelligence semble de prime abord d'autant plus fortement marquée qu'elle est fondée sur celle du vivant et du non-vivant, nouvel avatar du dualisme bergsonien. « L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie » [4], tandis que l'intuition de la durée, appliquée non plus seulement à la vie consciente, mais à la vie en général, y retrouve les mêmes caractères de continuité indivisée et de création.

Cette parenté du psychique et du vital permet à Bergson d'adopter ici la même démarche dialectique que dans l'*Essai*. De même que, dans l'analyse de l'acte libre, il réfutait les indéterministes en montrant qu'ils partaient, avec les déterministes, d'une illusion commune, celle de l'acte accompli, de même il repousse les prétentions du finalisme, qui se croit seul capable d'expliquer l'évolution, alors qu'il est victime de la même illusion que le mécanisme : l'illusion de l'évolué. Tout comme la liberté, la vie ne peut être envisagée que *sub specie durationis*. Et si la matière dure, elle aussi, ce ne peut être que d'une

[1] *P. M.*, p. 244 ; cf. notes, p. 201 et p. 246.
[2] *P. M.*, p. 219. — [3] *Op. cit.*, p. 46. — [4] *E. C.*, p. 179.

durée de contrebande, empruntée à la vie et qui tend à se relâcher de plus en plus. C'est qu'en effet il faut distinguer dans l'univers « deux mouvements opposés, l'un de « descente », l'autre de « montée ». Le premier ne fait que dérouler un rouleau tout préparé. Il pourrait, en principe, s'accomplir d'une manière presque instantanée, comme il arrive à un ressort qui se détend. Mais le second, qui correspond à un travail intérieur de maturation ou de création, dure essentiellement, et impose son rythme au premier, qui en est inséparable. »[1]

Si l'on prolonge par la pensée le mouvement de descente jusqu'à son terme, on aboutit à l'espace. Rappelons que, dès *Matière et mémoire*, Bergson dénie à l'espace toute réalité concrète. « Un milieu de ce genre, dit-il, n'est jamais perçu ; il n'est que conçu. »[2] La matière ne se confond donc pas avec lui. Mais la science traite la matière comme si elle était le domaine des systèmes isolables où l'on peut négliger le fil ténu des influences réciproques qui relient ces systèmes entre eux et les font participer de proche en proche à la durée immanente au tout de l'univers. La perception, en projetant dans la diversité sensible, sous forme de corps distincts, les lignes de notre action virtuelle, procède à la façon tout empirique d'une science rudimentaire, selon un mode de divisibilité spatiale dont elle trouve déjà l'esquisse dans la matière même. Et l'opération par laquelle, sur une échelle plus vaste, la science isole dans l'univers des systèmes clos, découle des mêmes besoins pratiques que la perception et ne fait que suivre plus avant les voies frayées par celle-ci dans l'enchevêtrement du réel. Il en résulte que l'intellectualité va dans le même sens que la matérialité, mais plus loin qu'elle encore, puisqu'elle s'efforce de faire coïncider l'étendue concrète avec un cadre spatial sous-jacent. Si l'esprit se porte si naturellement au terme du mouvement de la matérialité, c'est que la matière elle-même l'y engage en lui suggérant à travers l'extension la représentation d'un espace homogène et indéfiniment divisible. Mais, d'autre part, cette représentation de l'espace gît au fond de l'esprit et chaque fois que le moi s'abandonne pour s'absorber dans l'instantané, elle réapparaît, en arrière-plan de cet état de détente et d'éparpillement. « Nous nous expliquerions ainsi, dit Bergson, que la matière accentuât encore sa matérialité sous le regard de l'esprit. Elle a commencé par aider celui-ci à redescendre sa pente à elle, elle lui a donné l'impulsion. Mais l'esprit continue, une fois lancé... Ainsi l'espace de notre géométrie et la spatialité des choses s'engendrent mutuellement... »[3]

[1] *E. C.*, p. 12.
[2] *E. C.*, p. 170 ; cf. *I. M.* dans *P. M.*, p. 231.
[3] *E. C.*, p. 220-221.

En conséquence, bien que la matière soit suffisamment « lestée de géométrie »[1] pour que la science puisse prétendre nous en donner une connaissance non relative, quoique approximative, il n'en reste pas moins qu'un élément irréductible de succession la distingue de l'espace. « La matière *s'étend* dans l'espace sans y être absolument *étendue* »[2], par le fait même de la durée dont elle est encore animée, de cette durée ni « allongeable, ni rétrécissable à volonté »[3] qu'il faut au morceau de sucre pour fondre dans un verre d'eau et qui est un absolu pour ma conscience comme pour le tout de l'univers.

Et c'est grâce à la durée que les deux mouvements de la matière et de la vie, pour être de sens contraires, n'en sont pas moins solidaires. Solidaires, parce que le premier ne doit qu'au second de se produire à une vitesse déterminée, et non pas infinie. De sens contraires, parce que « le physique est simplement du psychique inverti »[4], c'est-à-dire qu'il suffit, pour passer du vital au géométrique, d'une inversion, voire d'une interruption du mouvement de la vie. En quoi consiste cette inversion, où l'interruption de la cause équivaut à un renversement de l'effet ?[5] Bergson répond par le principe de Carnot, selon lequel les énergies physiques tendent à se dégrader en chaleur et la chaleur à se répartir également entre les corps. La dégradation est d'ordre qualitatif et ne contredit pas la loi quantitative de la conservation de l'énergie ; elle signifie simplement que, la quantité d'énergie restant rigoureusement la même, la diversité du monde sensible, diversité grâce à laquelle il est pour nous précisément le monde sensible, tend à s'égaliser par transition graduelle de l'hétérogénéité à l'homogénéité. C'était la thèse de Lalande dans *La dissolution opposée à l'évolution* (1899). Mais la vie n'est pas pour Bergson, comme pour Lalande, un phénomène secondaire et en somme négatif dans la marche générale à la dissolution. Au contraire, selon lui, le principe de Carnot « nous suggère l'idée d'une chose qui se défait », tandis que la vie est le processus de sens contraire par lequel cette même chose « se fait »[6]. La vie est accumulation d'énergie, la matière est déperdition d'énergie et il faut bien qu'il y ait eu d'abord accumulation pour qu'il puisse y avoir déperdition. Même si celle-ci l'emporte peu à peu, elle ne sera jamais que le déficit d'une activité créatrice. Effectivement l'élan vital, entravé et ralenti, souvent vaincu par le mouvement descendant de la matière, a subi bien des échecs. « Sur un seul point il passe librement, entraînant avec lui l'obstacle, qui alourdira sa marche, mais ne l'arrêtera pas. En ce point est l'humanité. »[7]

[1] *E. C.*, p. 239. — [2] *E. C.*, p. 222. — [3] *E. C.*, p. 10.
[4] *E. C.*, p. 220. — [5] *E. C.*, p. 258. — [6] *E. C.*, p. 266.
[7] *E. C.*, p. 292.

Le dualisme du vivant et du non-vivant marque une nouvelle étape de la philosophie bergsonienne. Dans *Matière et mémoire* la notion de rythme signifie la fixation, dans un instant de notre durée, de la permanence apparente qui, sous le nom de qualité sensible, recouvre des multitudes de vibrations élémentaires. Le dualisme tension-extension avait donc un caractère statique. Celui de l'*Evolution créatrice* est constitué par les deux mouvements inverses de la vie et de la matérialité. Il serait, lui, essentiellement dynamique. Mais ces deux formes de dualisme ne s'excluent point. La première sert à expliquer la perception, qui prend sur le devenir des choses des vues stables. Seulement il ne faut pas être dupe de cette illusion de stabilité que Bergson a si souvent dénoncée et qui vient de ce que le sujet et l'objet sont l'un vis-à-vis de l'autre dans une situation analogue à celle de deux trains, allant dans le même sens, à la même vitesse. « C'est un certain réglage de la mobilité sur la mobilité qui produit l'effet de l'immobilité. »[1] Si, dépassant la relation particulière de l'objet au sujet, notre vision s'élargit pour embrasser le devenir universel, il nous faudra envisager l'élan vital qui traverse les individus et les espèces et la tendance qui définit la matérialité comme deux directions, divergeant l'une vers le haut, l'autre vers le bas, d'un même mouvement qui « emporte les êtres et les choses »[2].

Dans le drame cosmique où s'affrontent la vie et la matière, la matière est toujours pour la vie un obstacle à surmonter ou à tourner ; devant la résistance de la matière, la vie succombe, sur certaines lignes d'évolution, à une torpeur envahissante, à une ankylose annonciatrice de mort. Nous avons vu cependant que la matérialité, bien qu'étant relâchement, inversion de la tendance vitale, conserve, sous forme de durée, quelque chose de l'élan originel. Ajoutons que cette solidarité n'est pas à sens unique. En effet, la nécessité où la matière met la vie de préciser ses tendances en les diversifiant peut être considérée comme un service qu'elle lui rend. La vie est ainsi contrainte à un perpétuel effort d'invention et de création. Vie et matière seraient, en ce sens, complémentaires.

Complémentaires aussi, et à plus forte raison, les tendances entre lesquelles l'élan vital a vu se diviser le principe spirituel dont il est porteur. Certes, on connaît la célèbre formule bergsonienne où se trouvent résumés les caractères antithétiques de l'intelligence et de l'instinct : « Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais. »[3]

[1] *La perception du changement* (1911), dans *P. M.*, p. 198.
[2] *Ibid.*, p. 199.
[3] *E. C.*, p. 164.

Le développement divergent de l'intelligence et de l'instinct manifeste, sur le plan de la connaissance, la différenciation des tendances de la vie selon deux directions principales. La première aboutit, chez les insectes, à la construction d'instruments organisés. On ne saurait dire ici où finit le travail organisateur de la matière vivante et où commence l'instinct, celui-ci continuant et achevant celui-là. L'activité instinctive est définie par une si rigoureuse adéquation de l'instrument à la fonction, de l'acte à la représentation que l'instinct ne peut s'épanouir en connaissance. Cependant « c'est sur la forme même de la vie... qu'est moulé l'instinct... Si la conscience qui sommeille en lui se réveillait, s'il s'intériorisait en connaissance au lieu de s'extérioriser en action... il nous livrerait les secrets les plus intimes de la vie. »[1] Sur l'autre grande voie de l'évolution, celle qui par les Vertébrés aboutit à l'homme, l'intelligence, après s'être longtemps cherchée, prend enfin chez ce dernier possession d'elle-même dans et par la fabrication d'instruments inorganisés. L'imperfection de l'instrument fabriqué a pour effet de laisser toujours subsister un écart entre la représentation et l'action. C'est de cet écart, de ce déficit, accidentel dans l'activité instinctive, normal dans l'activité intelligente, que naît la conscience, de sorte que « la connaissance est plutôt *jouée* et inconsciente dans le cas de l'instinct, plutôt *pensée* et consciente dans le cas de l'intelligence »[2]. En outre, étant fait d'une matière inorganisée, l'instrument fabriqué peut prendre une forme quelconque et servir à n'importe quel usage, ouvrant ainsi à l'activité intelligente, par la création de besoins nouveaux, « un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre »[3]. Une fois l'intelligence comprise comme une fonction vitale, qui consiste à fabriquer des outils, son affinité avec la matière et son inaptitude à comprendre la vie se trouvent expliquées du même coup.

Cependant, la dissociation qui s'opère à partir de l'activité psychique originelle n'est pas complète et « il n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces d'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence »[4]. L'intuition trouverait ainsi son fondement dans la vie, puisqu'elle consiste à en dilater les puissances complémentaires, en les intensifiant l'une par l'autre. Si « l'instinct est sympathie »[5], l'intuition serait cette sympathie devenue consciente et, par là, capable d'« étendre son objet »[5] et aussi de « réfléchir sur elle-même »[5]. Mais la conscience et la réflexion sont l'apanage de l'intelligence, de sorte que l'intuition virtuelle qui sommeille dans l'instinct ne se réveillera qu'à l'appel de l'intelligence.

[1] *E. C.*, p. 179. — [2] *E. C.*, p. 158. — [3] *E. C.*, p. 153.
[4] *E. C.*, p. 147. — [5] *E. C.*, p. 191.

Certes, ce n'est pas sans lui faire violence que l'intelligence applique à la vie des cadres et des méthodes valables pour la connaissance de la matière ; mais, si maladroite qu'elle soit dans le domaine de la vie, elle a au moins, contrairement à l'instinct qui y est pourtant chez lui, le mérite d'en avoir entrepris l'exploration. Et seule encore elle est capable, par un effort de réflexion, d'apercevoir l'inadéquation de ses méthodes habituelles et, au terme d'une longue recherche, de demander à l'intuition le coup de sonde qui la fera pénétrer dans l'intimité de la vie. Pour obtenir ce coup de sonde, la réflexion philosophique peut s'autoriser de l'exemple de l'art, qui vise lui aussi à se replacer dans son objet par un effort de sympathie. Mais, comme l'art « n'atteint que l'individuel » [1], elle devra, tout en s'orientant dans le même sens que lui, « prendre pour objet la vie en général » [1].

Si proche de l'instinct que l'intuition puisse donc paraître au premier abord, en raison surtout de cette compréhension de la vie qu'ils ont en commun, elle s'en distingue cependant par le caractère conscient de ses démarches et par l'effort de réflexion que suppose chacune de ses découvertes. Ainsi, à condition d'accepter une notion de l'intelligence assez large pour englober toute pensée réfléchie, on pourrait, avec M. Husson, « dire que l'intuition est une forme de l'intelligence » [2] et même « qu'elle en est la forme primordiale, puisque notre faculté conceptuelle et discursive n'en est qu'une détente » [2]. « En prenant le mot intelligence dans le sens très large que Kant lui donne, je pourrais appeler *intellectuelle* l'intuition dont je parle, écrivait en 1929 Bergson à M. Jacques Chevalier. Mais je préférerais la dire *supra-intellectuelle*, parce que j'ai cru devoir restreindre le sens du mot intelligence, et que je réserve ce nom à l'ensemble des facultés discursives de l'esprit... » [3] C'est lorsque son coup d'œil sur l'histoire des systèmes dans le chapitre IV de *L'évolution créatrice* l'amène une nouvelle fois à examiner le kantisme, que Bergson en vient à dégager nettement le caractère supra-intellectuel de l'intuition. La distinction kantienne entre la matière et la forme de la connaissance « frayait la voie à une philosophie nouvelle, qui se fût installée dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition » [4]. Mais Kant ne s'engagea pas dans cette voie, parce que, imbu de la croyance à l'unité de la science, il ne vit pas que la science devient « de moins en moins objective, de plus en plus symbolique, à mesure qu'elle va du physique au psychique, en passant par le vital » [5]. Il ne voulut donc admettre d'autre intuition que sensible ; or le caractère symbolique et, par conséquent, relatif de celle-ci, appliquée aux choses de la vie et de

[1] *E. C.*, p. 192. — [2] *Op. cit.*, p. 124.
[3] J. Chevalier : *Bergson*, Paris, Plon, 1934, p. 304 (appendice).
[4] *E. C.*, p. 387. — [5] *E. C.*, p. 388.

l'esprit, devait nécessairement rejaillir sur toute connaissance. Pourtant, puisque nous en avons une représentation symbolique, il faut bien qu'il y ait « une intuition du psychique, et plus généralement du vital, que l'intelligence transposerait et traduirait sans doute, mais qui n'en dépasserait pas moins l'intelligence »[1], intuition supra- ou ultra-intellectuelle, en continuité avec l'intuition sensible, quoique de sens contraire. A la lumière de ce passage de *L'évolution créatrice*, la distinction de l'intuition et de l'intelligence apparaît comme insuffisante. « Ce n'est plus deux, mais quatre termes, conclut M. Husson, qu'une analyse plus serrée devrait distinguer dans la connaissance explicite : *l'intuition sensible*, dont le fond, constitué par la perception pure de *Matière et mémoire*, est une coïncidence de l'esprit avec la matière... *l'intelligence proprement dite*, qui, en découvrant l'ordre inhérent à ce premier donné, nous permet d'approfondir la nature du monde inerte ; *l'intuition ultra-intellectuelle*, par laquelle nous atteignons, avec la durée, l'étoffe même des réalités vitales et spirituelles ; enfin une faculté supérieure de compréhension, qui serait à cette intuition ultra-intellectuelle ce que l'intelligence est à l'intuition sensible, et qui nous livrerait seule le fond des choses. Cette vue en profondeur ferait évanouir l'anti-intellectualisme si souvent prêté à la doctrine de l'intuition, comme une apparence née de la confusion des plans. »[2]

L'interprétation de M. Husson a le mérite de mieux rendre compte non seulement des aspects complexes de la théorie bergsonienne de la connaissance, mais aussi de ses rapports avec la métaphysique qui lui sert de support. Les quatre termes qu'elle distingue, pris deux à deux, permettent de définir deux directions de l'esprit ou de la conscience. Selon la première, la conscience est orientée vers le dehors et, se déterminant en intelligence, se concentre sur l'élaboration des données de l'intuition sensible. Sur le chemin inverse, celui qui le ramène à lui-même, l'esprit retrouve dans l'intuition de la durée le secret d'une coïncidence vécue avec le pouvoir de création de soi par soi par lequel se prolonge en lui l'élan vital. L'intuition étant « vague et surtout discontinue »[3], le rôle de l'intelligence est de la soutenir et de la développer, de la contrôler aussi ; mais pour cela il lui faut « renverser sa direction naturelle » et « se tordre sur elle-même »[4]. Ainsi la vie mentale se trouve participer « du double mouvement par lequel la durée se concentre en réalité spirituelle ou se dilue en réalité matérielle »[5], selon l'heureuse formule de M. Husson.

D'ailleurs, contrainte par les nécessités de l'analyse à s'exprimer le plus souvent sous une forme dualiste, la pensée bergsonienne ne

[1] *E. C.*, p. 389. — [2] *Op. cit.*, p. 131. — [3] *E. C.*, p. 290.
[4] *E. C.*, p. 175. — [5] *Op. cit.*, p. 132.

laisse pas d'affirmer l'unité profonde de l'univers, d'une part, et de l'esprit, d'autre part. Puisque tout dans l'univers est suspendu au développement de la poussée vitale, c'est de celle-ci, en définitive, que l'univers tient et son unité et sa réalité. Certes, cette primauté du vital est précaire, car, partout où la tension se relâche ou s'interrompt, la matérialité gagne du terrain, étant ce relâchement, cette interruption même. Néanmoins la matière n'a de réalité concrète pour nous, sujets percevants et agissants, qu'autant qu'elle participe encore de la vie, lui empruntant quelque chose de sa durée. « Le bergsonisme, dit avec profondeur M. Jankélévitch, nous apparaît comme un *monisme* de la substance, un *dualisme* de la tendance. Il n'y a de réalité absolue que la vie, et l'espace n'existe que par la vitalité de contrebande qu'il a réussi à dérober... L'espace n'est rien, mais la tendance antivitale qui aboutit à ce rien est vraiment quelque chose. » [1] En ce qui concerne l'unité de la vie mentale, la principale difficulté de *Matière et mémoire* était que l'esprit était réduit à osciller perpétuellement entre deux positions extrêmes. D'une part, tout le passé inagissant était relégué dans l'inconscient ou, s'il apparaissait à la conscience, ce ne pouvait être que dans des états de rêve ; d'autre part, la conscience, normalement tendue vers l'action, se concentrait dans le présent et s'y trouvait de plain-pied avec la matière. Ces deux pôles de la vie psychique, nous les retrouvons avec l'instinct — qui serait connaissance de la vie, Esprit, « si la conscience qui sommeille en lui se réveillait » [2] — et l'intelligence qui ne se sent chez elle que dans la matière. Mais instinct et intelligence ne sont pas imperméables l'un à l'autre, puisque l'intuition consiste précisément à mettre en œuvre dans chacune de ces facultés les virtualités qu'elle a gardées de sa communauté d'origine avec l'autre. L'opposition du rêve, refuge de l'esprit, et de l'action, domaine de l'intelligence, se résoudrait finalement dans la coexistence, attestée en nous par l'intuition [3], des tendances interdépendantes de la vie. Ainsi nos durées individuelles, où la coupure entre le passé et le présent n'était que relative à notre mode de perception, sont comme des filets du courant irrésistible qui entraîne, avec nous, l'ensemble des êtres organisés.

Nous essayerons d'indiquer brièvement, pour conclure, comment les quelques lignes maîtresses de la pensée bergsonienne que nous nous sommes efforcé de dégager se prolongent ou s'infléchissent dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Partis d'un dualisme radical Espace-Temps, nous avons vu le premier de ses

[1] *Op. cit.*, p. 244. — [2] *E. C.*, p. 179.
[3] « L'intuition est l'esprit même et, en un certain sens, la vie même » (*E. C.*, p. 290).

termes perdre peu à peu tout caractère positif au profit du second, pour finir par n'être plus que son inversion ou sa négation. Cependant, si la durée concentre en elle désormais toute la réalité de l'univers, le dualisme n'est pas aboli pour autant ; au contraire on le retrouve, plus inexpugnable que jamais, installé au cœur même du temps sous la forme de deux tendances inverses. Cela est si vrai qu'il sert de fondement dans *Les deux sources* à tout un jeu d'oppositions nouvelles (de la société et de la morale closes à la société et à la morale ouvertes, de la religion statique à la religion dynamique).

Entre le clos et l'ouvert, *L'évolution créatrice* relevait déjà une différence non pas de degré, mais de nature. En devenant un thème essentiel des *Deux sources*, cette opposition du clos à l'ouvert apparaît comme recouvrant exactement celle de l'instinct à l'intuition, que *L'évolution créatrice* n'affirmait nulle part explicitement, mais qu'elle laissait pressentir à l'arrière-plan de celle qui y était mise en lumière, avec les nuances et les réserves que l'on sait, entre l'intuition et l'intelligence. Dans cette nouvelle perspective, une fonction intermédiaire, note M. Husson [1], est assignée à l'intelligence, plus proche désormais de l'intuition que de l'instinct, parce qu'étant réflexion et invention, elle porte en elle un ferment de liberté. Sans doute agit-elle d'abord, sous la pression de l'instinct, dans le sens de la cohésion sociale, en élevant l'ensemble des habitudes imposées par la vie en commun au rang d'obligation morale. Mais c'est elle aussi et surtout qui, mise en branle par l'intuition, incorpore, sous forme d'idées, la morale ouverte à la morale sociale pour la transfigurer. Elle joue le même rôle entre l'intuition mystique et la religion statique, renouvelant celle-ci par une dogmatique et une métaphysique qui tentent d'exprimer l'émotion créatrice où s'alimente celle-là.

Notons qu'ici encore le dualisme traduit un effort pour transcender l'un de ses termes par l'autre, c'est-à-dire qu'il met l'accent sur ce qui dans l'élan vital, dépouillé des nécessités biologiques productrices de formes closes, est dynamisme spirituel, tendant à rouvrir ce qui est fermé. Il y a ainsi transition de la durée, en tant que poussée créatrice où le vital et le spirituel sont intimement mêlés [2], à une durée qui serait le mouvement ascensionnel par lequel l'homme, surmontant les contraintes physiques et sociales, substituant la morale-aspiration à la morale-obligation, parviendrait à une liberté assez haute pour céder à la loi de l'amour divin.

Neuchâtel. CHARLES FAVARGER.

[1] *Op. cit.*, p. 201 sq.
[2] « En principe, la conscience est coextensive à la vie » (*La conscience et la vie* (1911) dans *E. S.*, p. 8).

DES FLEUVES D'EAU VIVE

Exégèse de Jean 7 : 37-39

Il nous faut d'emblée éclaircir un premier point. Les versets 37 à 39 comprennent trois parties : une brève notice sur la situation, une parole de Jésus, un commentaire de l'auteur. Si nous admettons que Jésus ait vraiment prononcé ces paroles — et je ne vois pas ce qui pourrait nous en faire douter — dans quelle mesure l'auteur qui intervient dans la troisième partie s'est-il déjà immiscé dans la première ? Je veux dire : Jean nous rend-il le vrai cadre dans lequel Jésus a fait sa déclaration ? Est-ce le dernier jour de la fête des tabernacles que Jésus a tenu ces propos ?

Une certaine exégèse en doute. Il me semble au contraire essentiel d'admettre le lien proposé entre la parole et l'occasion à laquelle elle a été prononcée. D'abord, si le cadre de ce très bref discours a été celui d'une fête éclatante, le souvenir du jour et des lieux a très bien pu rester attaché à la parole de Jésus. Il y a des paysages que l'on n'oublie pas facilement et des associations qui s'imposent à la mémoire. Ensuite, même si cette localisation devait être tardive, elle fait très directement partie de l'interprétation que Jean nous donne de la personne de Jésus-Christ. Nous ne recevons le passé qu'à travers des interprétations. Pourvu qu'elles dégagent la véritable signification des événements ! Or celle de Jean le fait : mû par le paraclet qui le guide dans toute la vérité, Jean présente le sens profond de l'histoire. Même théologique, parce que théologique, son récit est historique. C'est là notre intime conviction.

Aussi souscrivons-nous à la définition de C. H. Dodd, lorsqu'il dit : « Le devoir de l'exégète est de chercher en premier lieu à comprendre et à expliquer le texte tel qu'il se trouve devant lui et à découvrir si possible le plan d'après lequel il s'ordonne »[1]. En acceptant de rattacher la parole de Jésus aux célébrations de la fête des tabernacles, le dessein que nous allons découvrir sera la preuve même que la voie choisie est la juste.

* * *

[1] *The interpretation of the fourth Gospel*, Cambridge, 1954, P. 399-400.

« Le dernier jour, le grand (jour) de la fête »... Au verset 2 du chapitre 7, Jean nous apprend qu'il s'agit de la fête dite σκηνοπηγία de σκηνή, tente, habitation, et πήγνυμι fixer, dresser. Le mot est un terme technique du langage religieux et désigne la חַג הַסֻּכּוֹת des Juifs, la fête des tabernacles.

Sans nous étendre sur trop de détails, nous nous demanderons : Quelles sont les célébrations les plus marquantes de cette fête dont Flavius Josèphe dit qu'elle était la plus sainte et la plus grande parmi toutes les fêtes juives ? [1] Quel peut être le sens de ces saintes coutumes ? Et quel est le caractère général de cette semaine ? A-t-elle en particulier un sens eschatologique, messianique ?

Les réponses nous seront données par l'excellent excursus de Strack-Billerbeck dans le tome II de son commentaire, par le commentaire que Hans Bornhäuser a donné du traité de la Mishna intitulé *Soucca* [2] et par Joachim Jeremias dans son article λίθος [3].

Pendant sept jours, les hommes israélites mangeaient et dormaient dans des cabanes, dont une partie au moins devait être faite de branchages. Ce rite était un mémorial du séjour du peuple de Dieu dans le désert. Célébré dans la reconnaissance, il assurait pour l'avenir la protection divine.

Tout Israélite devait se munir du לוּלָב, un bouquet fait de divers branchages, et l'agiter pendant les prières. Signe de la victoire que Dieu donne aux siens, ce bouquet était aussi, en ces temps d'automne, lié à la prière pour la pluie ; il devait en assurer l'heureux accès auprès de Dieu.

Pour la procession, les prêtres s'armaient de branches de saule. Le septième jour ils faisaient ainsi sept fois le tour de l'autel, ce qui explique pourquoi on appelait le dernier jour le grand jour de la fête. Alors que Strack-Billerbeck avoue ne pas connaître le sens de cette coutume, Jeremias y voit, par analogie avec des rites arabes, une supplication pour la pluie.

La fameuse libation était au centre de la fête. Tous les matins, une procession descendait au Siloah — non pas à l'aqueduc, ni aux étangs du même nom, mais à la source connue dans l'Ancien Testament sous le nom de Guihon [4] dont l'eau toujours fraîche était seule digne du rite. Avec une cruche d'or, le prêtre puisait quatre litres et demi d'eau et c'est sous la jubilation de la foule qu'on remontait au temple pour y pénétrer par la porte de l'eau — vraisemblablement nommée ainsi à cause de cette coutume. Les lévites accueillaient le cortège au son des trompettes. Le prêtre montait la rampe

[1] *Antiq.* 8.4.1.
[2] Ed. Töpelmann, Berlin, 1935.
[3] Dic. Kittel-Friedrich, tome IV.
[4] I Rois 1 : 33, 38.

de l'autel pour vider sa channe dans une coupe au fond percé en même temps qu'il accomplissait la libation de vin coutumière. Là encore, ce rite, célébré dans l'allégresse générale, est une prière pour la pluie qui seule peut assurer la vie du pays dans la saison à venir. Il peut être issu de l'idée de substitution. Ainsi Bornhäuser dit : « On offre une petite quantité pour libérer le reste » (p. 136). Joachim Jeremias détaille le processus. On s'imaginait, dit-il, que l'étroit conduit dont était percé l'autel, menait l'eau vers les nappes d'eau qui enveloppent la terre. Incitées par cette invite, elles répandront leur bénédiction sur le pays. C'est de ce saint rocher nommé אֶבֶן שְׁתִיָּה que le monde est abreuvé, dit le rabbin Hijja (vers 200), faisant dériver le nom de שָׁתָה, boire.

Ainsi, tout, dans ces sept jours, concerne cette pluie qu'on appelle, qu'on implore, qu'on provoque. Et nos trois savants de citer ce texte du traité *rosh hashana* de la Mishna : « A quatre époques, le monde est jugé : à la Pâque quant au blé ; à la Pentecôte quant aux fruits des arbres ; au Nouvel-An, tous ceux qui s'en vont dans le monde passent devant Dieu comme une troupe de soldats, et à la fête des tabernacles, on est jugé quant à l'eau. » C'est bien ce qui ressort du texte de Zach. 14 : 16-19 : « S'il y a des familles de la terre qui ne montent pas à Jérusalem... la pluie ne tombera pas sur elles ; ce sera... le châtiment de toutes les nations qui ne monteront pas pour célébrer la fête des tabernacles. »

Avant d'étudier la tonalité de la fête, plaçons maintenant déjà notre péricope dans son cadre ainsi restitué : « Jésus se tint debout... » C'est une attitude inhabituelle. Pour enseigner, un maître s'asseyait et Jésus suivait cette coutume rabbinique [1]. Si Jésus est debout, c'est à cause de la foule qui se presse dans le temple.

Et Jésus, debout, « s'écria, disant ». Nous reviendrons tout à l'heure sur la portée théologique du verbe κράζειν chez Jean. Pour l'instant, constatons que la parole est prononcée avec force, à très haute voix. Si Jésus a élevé le ton, c'est pour dominer le tumulte des pèlerins en liesse et pour drainer leur attention sur sa personne :

« Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive... » Cela sous-entend : Vous êtes là à prier pour la pluie. Vous savez que sans elle, le pays périt. Elle seule assure l'existence. Elle répond à la soif de la terre. Elle féconde le sol. Elle le rend utile, capable d'accomplir sa destinée. Eh bien, tout ce que vous demandez à cette pluie pour votre sol et pour vous, moi, Jésus, je vous l'offre. Je réponds à tous vos désirs. Je satisfais tous vos besoins. Je fais de vos vies des existences sensées, accomplies, véritables. Et vous porterez beaucoup de fruit...

[1] C. Schneider, Dic. Kittel-Friedrich, tome III, article κάθημαι.

Il faut replacer cette parole de Jésus dans le contexte joyeux de la fête. La joie est la dominante de ces sept jours. Un passage du traité *Soucca* dit : « Qui n'a pas vu la joie de la maison où l'on puise — nom donné au parvis des femmes parce qu'on le traversait avec l'eau puisée au Siloah — n'a de sa vie vu de joie véritable »[1]. Un texte liturgique souvent répété est celui d'Es. 12 : 3 : « Vous puiserez de l'eau avec joie aux sources du salut. » Les sonneries de trompettes sont là, dit le traité *Soucca*, pour exprimer cette joie dont parle le prophète. Je pense qu'il est important de tenir compte de cette couleur particulière. Nous éviterons de faire de notre texte des paroles graves, voire tristes. Le don que Jésus offre en s'offrant à la foi des hommes est le sujet d'une grande joie que nul ne nous ravira.

Mais la joie des Juifs ne venait pas seulement de la prière pour la pluie. L'eau, pour le Juif qui montait en pèlerinage à la fête des *souccot*, avait une portée très nettement eschatologique. A la fête s'attachaient les espérances de l'époque concernant la fin des temps et l'inauguration des temps nouveaux.

Le fait d'habiter les cabanes de branchages, tout en rappelant le séjour dans le désert, préfigurait et appelait le temps béni du nouvel éon. « Celui qui accomplit la loi des tabernacles, Dieu lui donnera à l'avenir (allusion au temps final) d'être assis dans une tente faite de la peau du léviathan. »[2] « Vous habiterez sept jours dans des cabanes ; je vous en tiens compte... Dans le monde à venir, je vous protégerai comme dans une cabane. Car il est dit, Es. 4 : 6 : Il y aura un abri pour donner de l'ombre contre la chaleur du jour. »[3]

La numismatique nous donne une indication précieuse. On a retrouvé des monnaies frappées lors des soulèvements antiromains. Douze exemplaires issus de la révolte de Bar-Kocheba (132-135) portent le לוּלָב. Qu'il paraisse comme signe de ralliement dans un mouvement d'intention messianique est une preuve que la fête des tabernacles avait un sens eschatologique, esquissé déjà dans le texte de Zacharie lu tout à l'heure. Car ce texte prophétique annonce la fête de la fin des temps.

Les promesses de l'eau, elles aussi, pointent vers l'établissement du royaume définitif. Trois textes de l'Ancien Testament sont déterminants : Joël 3 : 18 : « En ce temps-là, une source sortira de la maison de l'Eternel... » Ez. 47 : 1 ss. : « Et voici de l'eau sortait de sous le seuil du temple... » Zach. 14 : 8 : « En ce jour-là des eaux

[1] V. I. b.
[2] R. Lévi, vers 300, cité par Str-B., II, p. 780.
[3] Tanch. B., par. 30 (51. b) Str-B., II, p. 780.

vives sortiront de Jérusalem. » Nous l'avons dit : la fête des *souccot* était une grande oraison pour la pluie. C'est elle qu'on demandait. Au premier abord ces promesses de fleuves sortant du temple n'ont donc pas de rapport avec la fête. Mais la pluie nourrit les cours d'eau qui assurent la fertilité. Il y a donc bel et bien un lien entre la notion de pluie et celle de fleuve. Le fleuve eschatologique sortant du temple est l'exaucement parfait, final, définitif des prières de la fête juive.

A cela s'ajoute une interprétation de l'eau préparée dans l'Ancien Testament et exploitée par la littérature judaïque. Je veux parler de l'équation eau = esprit. Elle s'est faite tôt, puisque le don de l'Esprit est décrit dans la prophétie par les termes d'effusion : Yahvé répand son esprit (יָצַק, שָׁפַךְ, verser, répandre). Le parallélisme est parfait dans Es. 44 : 3 : « Je répandrai des eaux sur le sol altéré — je répandrai mon esprit sur ta race » (le verbe יָצַק se trouve dans les deux propositions).

La théologie rabbinique employait cette équation. Du parvis des femmes, le rabbin Josué ben Lévi (vers 250) a dit : « Pourquoi ce nom « maison où l'on puise » ? Parcequ'on y puisait le Saint-Esprit, selon la parole d'Es. 12 : 3 : Vous puiserez avec joie de l'eau aux sources du salut. » [1] Dans le fait que l'équation eau = esprit était courante, Bultmann voit même la preuve que le v. 39 n'est pas une glose rédactionnelle, mais la remarque de l'évangéliste lui-même, versé dans la théologie de l'époque.

Ainsi : l'esprit divin, à la fin des temps, doit être versé sur toute chair. L'esprit est signifié par l'eau. A la fête des *souccot*, on demande l'eau. Mais par là même on intercède pour la venue des temps derniers où aura lieu l'effusion promise.

Maintenant que le cadre s'est encore précisé, revenons de nouveau à nos versets. « Il s'écria, disant... » L'Evangile de Jean, contrairement aux synoptiques, connaît deux termes pour « s'écrier » : κραυγάζειν et κράζειν. Le premier mot, qui paraît cinq fois, n'a pas de signification théologique, si ce n'est lors de la résurrection de Lazare, où Jésus appelle le mort de toutes ses forces ; autrement, il décrit les cris de la foule aux Rameaux, des prêtres au procès de Jésus. En revanche, le κράζειν des synoptiques se charge chez Jean d'un sens profond. Les quatre fois qu'il paraît, il désigne la proclamation solennelle d'un message important. Par κράζειν, l'évangéliste indique que Jean-Baptiste (1 : 15) ou Jésus (7 : 28 ; 7 : 37 ; 12 : 44) vont, par leurs paroles, révéler un mystère du royaume de Dieu, faire connaître un secret particulier concernant la personne et l'œuvre du Christ [2].

[1] Str-B., II, p. 805.
[2] Cf. GRUNDMANN, Dic. Kittel-Friedrich, tome III, art. κράςειν.

Et quelle est maintenant cette déclaration solennelle ? « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive... » ce qui veut dire : En moi, les promesses d'eau, les promesses d'esprit sont réalisées. Ma venue signifie la grande césure dans le cours des temps. Pour parler comme les synoptiques : le royaume des cieux s'est approché. Ou dans le langage à la fois synoptique et paulinien : les temps sont accomplis. En un mot : Avec moi, Jésus, le Messie est là.

Les auditeurs ne s'y sont pas mépris. La discussion qui suit porte sur le Messie. Jésus est-il « le prophète » — c'est-à-dire Moïse qui devait revenir ? Est-il le Messie davidique ? Si la parole de Jésus a troublé les gens dans ce sens, c'est que le sens messianique était bien celui de sa parole.

Comme le verbe κράζειν, le terme πιστεύειν εἰς fait partie d'un vocabulaire messianique. Dodd [1] présente une remarquable étude du mot dans l'emploi qu'en fait Jean. πιστεύειν εἰς n'a aucun parallèle dans la LXX, ni chez les Grecs. C'est une expression caractéristique de Jean ; elle va plus loin que le πιστεύειν, avec le datif. πιστεύειν + dat. (par ex. 2 : 22), décrit l'acte d'accepter à la suite d'un jugement intellectuel. C'est à ces paroles qu'il faut, les ayant pesées, ajouter crédit. Or dans cette construction, l'élément de confiance personnelle fait défaut. Et c'est précisément cette confiance, pour ne pas dire cette communion, que marque le terme de πιστεύειν εἰς. On se remet à Jésus. On table sur sa loi. On lui appartient. Mais cette confiance absolue, cet abandon à sa personne présuppose qu'on ait admis la prétention de Jésus d'être lui-même la révélation de Dieu. Parce que sa personne est ce qu'elle est, Jésus revendique le droit de nous posséder. En nous remettant corps et biens entre ses mains, nous acceptons la signification que lui-même attribue à sa personne. Nous reconnaissons et nous confessons en lui le Christ.

C'est ainsi que l'offre de venir à lui et de boire, c'est-à-dire de recevoir par lui la communion avec Dieu est encadrée par ces deux termes de κράζειν et de πιστεύειν εἰς qui préparent et soulignent la déclaration messianique impliquée dans cette invitation.

C'est avec intention que nous avons si soigneusement relevé tout ce que contient le verset 37. Car quelle que soit l'interprétation du v. 38, elle ne pourra rien changer à ce qui a déjà été dit : Jésus-Christ est aussi indispensable, aussi nécessaire que l'eau. Il répond à tous les désirs et satisfait tous les besoins, parce qu'il est le Messie qui donne la communion avec Dieu. Par là il inaugurera les temps derniers ; il suffit d'accepter cette juste prétention pour être au bénéfice du salut.

[1] *Op. cit.*, p. 183-184.

... Quelle que soit l'interprétation du verset 38. En effet, dès maintenant, les esprits vont se diviser sur une question de ponctuation. Pour le verset 38, deux lectures sont possibles, selon qu'on place le point derrière πινέτω ou derrière ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. Cela nous donne les deux textes suivants :

a) « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive. » Point. Nouvelle phrase : « Celui qui croit en moi, comme dit l'Ecriture, des flots d'eau vive couleront de son sein. »

Donc ici — et c'est le texte de Nestlé ainsi que de nos versions protestantes courantes — les flots d'eau vive coulent du sein des croyants. Il en est autrement dans

b) « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne (évent. à moi) et qu'il boive, celui qui croit en moi. » Point. Nouvelle phrase : « Comme dit l'Ecriture, des flots d'eau vive couleront de son sein. »

Ceux qui lisent ainsi — Nestlé indique Cyprien et la Bible de Jérusalem le suit — peuvent désormais faire dépendre le αὐτοῦ de ἐκ τῆς κοιλίας, de Jésus-Christ lui-même. C'est de Jésus, et non du croyant, que sortent les flots d'eau vive.

Je l'ai dit : les esprits sont divisés sur cette question. Le dictionnaire de Kittel-Friedrich en fait foi. Lui qui traite souvent de notre passage et en traitera encore, puisque les articles ῥεῖν et ὕδωρ sont à paraître, donne la preuve de cette divergence d'opinion. La leçon *a*) est défendue par Behm, Goppelt, Michaelis, Rengstorf et Schweizer, alors que Grundmann, Jeremias et Oepke adoptent la leçon *b*). Si nous sortons du cadre de ce dictionnaire, nous trouvons parmi les exégètes que j'ai consultés Schlatter, Zahn, Bornhäuser, Strachan, Büchsel dans le camp *a*), alors que Godet, Lagrange, W. Bauer, Hoskyns, Macgregor (dans Moffat), Dodd et Bultmann rompent une lance pour la thèse *b*).

Ceci pour le présent. Mais il est passionnant de ne pas rester à la surface des années, de plonger au contraire dans le passé — et de se rendre compte que depuis bientôt deux millénaires ce texte est lu des deux façons.

C'est au catholique Rahner que nous devons une étude sur l'histoire de l'interprétation de notre passage : *Flumina de ventre Christi* [1]. En lisant ces soixante-neuf pages nées d'une admirable connaissance de l'exégèse ancienne, on pourrait simplement reprocher à Rahner un certain parti pris qui ressort déjà du titre. D'emblée il portera sa prédilection sur la solution des fleuves sortant du sein de Jésus, parce qu'elle lui paraît plus dogmatique, alors que l'autre leçon prête à une interprétation moralisante... ce qui resterait à voir.

[1] *Biblica*, vol. 22, 1941.

Malgré cette critique, le travail de Rahner demeure un monument de science patristique. Arrêtons-nous-y un instant.

Rahner décèle dans l'histoire de l'exégèse deux courants : Origène lisait le texte *a*) des fleuves sortant du sein des croyants. Cette manière de comprendre le passage cadre parfaitement, dit Rahner, avec la théologie origénienne d'une gnose chrétienne qu'on peut même nommer « théologie de l'eau vive » : Christ nous a ouvert la fontaine scellée de la Trinité. Aux quatre fleuves des Evangiles, le chrétien boit la connaissance de Dieu. Rempli de cette connaissance, inondé par elle, il peut devenir pour autrui une source de connaissance à son tour : le mystagogue qui enseigne les mystères de Dieu. « C'est cela, dit Rahner, qu'Origène a lu dans Jean 7 : 37-38. Sans faille ni couture, cette pensée s'intègre dans son système théologique d'une gnose chrétienne » (p. 274). L'immense influence d'Origène a entraîné toute une légion d'interprètes dans cette voie : les alexandrins Athanase, Didyme et Cyrille ; les cappadociens Basile, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, l'exégèse antiochienne avec Théodore de Mopsueste et Chrysostome. Ambroise — l'Origène latin — a jeté le poids de son autorité dans la balance, influençant toute l'exégèse latine, en particulier Jérôme...

Mais Rahner constate déjà chez Origène les traces d'une autre interprétation. Origène se rappelle le passage de I Cor. 10 : 4 : Christ est le rocher qui abreuve. Comme le rocher du Horeb a dû être frappé par Moïse pour donner son eau, Christ donne la vie en étant frappé et percé sur la Croix : « Nisi Christus fuisset percussus et exisset de latere eius aqua et sanguis omnes nos sitim Verbi Dei pateremur. »[1] Ce n'est là qu'un passage isolé, une trace fugitive au sein de l'exégèse origénienne. Mais Rahner va retrouver l'autre grand courant dont ces mots pourraient être l'écho.

Dans son commentaire sur Daniel, Hippolyte de Rome (date du commentaire : 202-204 ; le plus ancien commentaire biblique chrétien d'après Heussi) prouve qu'il lisait Jean 7 : 37-38 à la manière *b*) : Christ étant celui à qui se rapporte l'αὐτοῦ. L'Eglise est le paradis dont coulent les quatre fleuves de la révélation divine. Ils coulent des deux seins du Christ (par une exégèse allégorique du Cantique des Cantiques), c'est-à-dire de son humanité. Par son incarnation, Christ est de même le rocher de I Cor. 10 : 4 ; et cette « sainte chair de Christ » ne donnera la vie que percée sur la croix. C'est ainsi que le crucifié est « la source pour tous les assoiffés ». « L'eau et le sang qui coulent du flanc percé (selon Jean 19 : 34) sont les deux fleuves qui purifient les peuples. » En deux mots : « Par sang d'homme, nous avons eau d'esprit » (cf. p. 369-370).

[1] *Homélie sur l'Exode 11 : 2* ; RAHNER, p. 278.

D'Hippolyte de Rome, Rahner tire deux lignes, l'une vers le passé et l'autre en direction de notre temps. Il retrouve cette exégèse chez Irénée (devenu évêque de Lyon en 178) ; parlant de ses martyrs, l'épître de l'Eglise de Lyon fait allusion à la πηγὴ τῆς νηδύος τοῦ Χριστοῦ. Cette lettre étant adressée à Philomélion et à Ephèse, Rahner demande si elle n'exprimait pas la théologie des chrétiens de là-bas, et il ajoute : « Cette exégèse ne nous reconduit-elle pas dans le monde où l'Evangile de Jean est né, quatre-vingts ans avant le martyre des chrétiens d'Asie-Mineure à Lyon ? » (p. 377). Une étude sur Justin et Apollinaire d'Hiérapolis vient confirmer l'existence d'une tradition éphésienne.

Puis Rahner recherche cette tradition en redescendant le temps. Il en décèle la présence chez les Africains influencés par Justin (lui-même converti à Ephèse vers 135) ; elle est implicite chez Tertullien, explicite chez Cyprien qui dit dans un texte célèbre : « Clamat dominus ut qui sitit veniat et bibat de fluminibus aquae vivae quae de eius ventre fluxerunt » (*cit.*, p. 384).

Avant la victoire définitive de la ponctuation origénienne, les deux grands courants ont connu une période où ils se sont mélangés. Ambroise en fournit l'exemple. Lui qui lisait son texte à la manière d'Origène ne s'en est pas moins écrié dans un texte admirable (expl. Ps. 1 : 33) : « Bibe Christum, quia petra est quae vomuit aquam, bibe Christum, quia fons vitae est, bibe Christum, quia flumen est..., bibe Christum, quia pax est, bibe Christum, quia flumina de ventre eius fluent aquae vitae... » Ce chant de louange ambrosien est en même temps un chant d'adieu : dès lors, sous l'influence d'Augustin, on parlera de l'amour du prochain qui doit déborder ; sous l'influence d'Ambroise lui-même on évoquera les vertus cardinales dont le chrétien doit être la source. Et Rahner de conclure : « Origène et son explication spiritualiste et morale a remporté la victoire sur l'exégèse plus ancienne, plus profonde, issue du cercle johannique et dont l'histoire maintenant s'est restituée à nous » (p. 400).

Le travail de Rahner a ceci de particulièrement intéressant : il cherche une solution au problème qui ne soit pas dans le texte même. En nous montrant l'existence de cette très ancienne exégèse, il apporte dans le débat un élément nouveau, de grande valeur. Car je ne vois pas comment la critique interne peut nous mener à une décision.

Que disent en effet de nos jours ceux qui défendent contre les Origéniens le texte tel que le lisait Hippolyte ?

1. Le parallélisme des membres exige le point après ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. Mais l'on trouve chez Jean des exemples de nominatifs absolus tels que ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ pourrait en être un, et l'on cite des passages à double impératif dans le genre de ἐρχέσθω καὶ πινέτω.

2. Le passage de l'Ecriture auquel il est fait allusion ne se retrouve pas dans l'Ancien Testament. Mais si le mot-à-mot manque, on peut tout de même citer des textes, avant tout de la littérature sapientiale où l'homme est comparé à une source qui répand des bienfaits.

3. La pensée que le croyant est une source qui transmet l'esprit n'est pas johannique. Mais on peut avancer entre autres Jean 14 : 12, où Jésus annonce que ses disciples feront des œuvres encore plus grandes que les siennes.

De l'autre côté, que disent les modernes qui, partisans du texte origénien, contestent la lecture d'Hippolyte ?

1. L'enchaînement des mots et des idées ne peut faire comprendre l'ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ autrement que du croyant mentionné juste avant. Mais nous venons de le voir : des générations de chrétiens, sans en être heurtés, ont lu le texte en faisant du Christ celui à qui αὐτοῦ se rapporte.

2. Le passage biblique auquel il est fait allusion ne se trouve nulle part. Mais s'il n'y a pas là citation textuelle, on peut tout de même trouver dans le récit du rocher de Moïse et les promesses des eaux sortant du temple un fond scripturaire suffisant.

Ainsi, il n'y a pas d'argument capable d'emporter la décision dans l'un ou dans l'autre sens. Pas — dans le texte même. Pour trancher, il faut des éléments d'ailleurs. Rahner, par l'évidence d'une ancienne tradition éphésienne, nous a présenté un premier argument de l'extérieur. Nous trouverons un deuxième facteur externe en suivant C. H. Dodd dans l'étude du plan qui régit l'ensemble de cette section de Jean.

Dodd appelle les chapitres 2 à 12 de l'Evangile de Jean le « book of signs ». Dans ce livre des signes, il distingue sept unités. Notre texte fait partie de la quatrième, à laquelle Dodd donne pour titre « Lumière et vie : manifestation et rejet. »

En effet, cet épisode composé de sept dialogues traite du conflit entre Jésus et les chefs du judaïsme. La structure littéraire diffère de celle des autres sections : dialogues rapides, discours de Jésus très brefs, présence constante des adversaires, tout contribue à donner une vive impression de l'opposition que Jésus rencontre. Dix fois est mentionné le danger de mort qui le menace. Dodd dit : « Comparé aux autres épisodes du livre des signes, ce quatrième épisode est dominé par le motif du conflit » (p. 347).

Mais d'où naît ce conflit ? Pourquoi cette opposition ? Parce que Jésus paraît en Messie. Il y a de sa part manifestation messianique.

Nos chapitres 7-8 sont comme entourés par deux parenthèses qui en soulignent l'unité. Ce sont les deux expressions ἐν κρυπτῷ (7 : 4, 7 : 10) et le ἐκρύβη de 8 : 59. Jésus, caché, se montre. Voilé

il se révèle. Et puis, l'heure de la manifestation passée, il s'efface et rentre dans l'ombre.

Au terme négatif de κρύπτειν qui décrit Jésus avant et après la fête, répondent les termes positifs de φανεροῦν, φανερῶς (7 : 4, 7 : 10). Les frères de Jésus lui demandent de se révéler au monde — évidemment comme le Messie — à l'occasion de la fête des tabernacles. Jésus refuse de se rendre à Jérusalem en leur compagnie. Il marque ainsi que ce ne sont pas les hommes qui commandent son comportement. Mais il ira tout de même. C'est que maintenant, le φανέρωσον σεαυτόν lui est ordonné par son Père céleste.

La manière dont Jésus se manifeste est significative. D'abord il séjourne incognito dans la grande ville et la foule le cherche en vain. Puis, « au milieu de la fête », il sort de sa réserve et monte au temple pour enseigner. Ce geste subit, dit Dodd, accomplit la prophétie messianique de Mal. 3 : 1 : « ... et soudain entrera dans son temple le Seigneur que vous cherchez... »

Et ce Seigneur se manifeste dans ses paroles. Trois fois il prononce une déclaration messianique inspirée par les rites et la liturgie de la fête des tabernacles.

D'abord c'est dans nos versets 37 : 38 du chapitre 7.

Ensuite, c'est la parole « Je suis la lumière du monde » (8 : 12), inspirée par l'illumination nocturne du temple et par les paroles des prêtres qui y mettaient fin : « Nos pères se sont prosternés devant le soleil, mais nos yeux sont dirigés sur Yahvé » [1].

Enfin, Dodd retrouve une déclaration messianique dans la formule ἐγώ εἰμι (8 : 24 et 28) ; ces deux mots sont une allusion au nom donné à Dieu dans la liturgie : אֲנִי־הוּא ou אֲנִי־וְהוּא, terme voilé permettant de désigner Dieu sans blesser sa sainteté. C'est donc le nom de Dieu — et un nom qui, dans l'interprétation rabbinique, évoquait particulièrement l'union de Dieu avec son peuple — que Jésus s'attribue. Dieu lui donne son nom comme il lui donne sa gloire.

A ces trois proclamations messianiques s'ajoutent ces passages dont le ton très caractéristique annonce celui des discours d'adieux. Pour le lecteur intelligent, les termes de départ (ὑπάγειν) et d'élévation (ὑψωθῆναι), avec leur fameux double sens johannique, pointent vers la passion et la croix qui surgissent à l'horizon.

Voilà ce qui permet à Dodd d'intituler cette section : « Manifestation et rejet de celui qui se dit être la lumière et la vie. » Et de cette étude nous tirons le deuxième argument externe : tout tourne autour de la messianité de Jésus. Sa personne est au centre. Le rôle qu'elle a, sa signification forment le thème de la section et donc

[1] Texte selon *Soucca* V.4.d, BORNHÄUSER, p. 153-154.

aussi de notre passage. Ainsi il est hautement probable que dans le verset 38 Jésus parle de lui et non de son Eglise, de sa personne et non de celles des chrétiens, de ce qu'il donne et non de ce que nous transmettons. Le thème général, la tonalité de toute la section nous fait donc adopter le texte éphésien ! Ayant pris notre départ d'un autre côté, nous nous rencontrons avec Rahner, qui confirme notre résultat. C'est des *flumina de ventre Christi* qu'il est question ici.

« Et des flots d'eau vive couleront de son sein. » ποταμός dans la LXX traduit le mot נָהָר, c'est-à-dire le fleuve dont les eaux abondantes coulent toute l'année, par opposition à נַחַל que la LXX rend par χείμαρρος, le ouadi asséché pendant l'été. C'est ainsi que ποταμός exprime l'idée d'abondance, de plénitude. Ce que Jésus donne, il le donne sans compter et sans arrêt [1].

Ces fleuves sont, dit Jésus, faits d'eau vive. ὕδωρ ζῶν désigne d'abord tout simplement l'eau courante, par opposition aux eaux stagnantes d'une citerne ou d'un étang. Mais chez Jean, l'expression est à double sens. L'eau vive est aussi l'eau de vie, c'est-à-dire que l'eau est définie comme le symbole de la vie. Jésus donne la vie véritable en offrant la communion avec Dieu.

Cette vie est issue « de son sein ». Certains pensent à une erreur de traduction. On aurait mal compris le terme araméen מַעְיָן le confondant avec מְעִין (sein). (Burney.) Strack-Billerbeck pense que l'auteur s'est inspiré du mot גּוּף, cavité, qui peut, chez les rabbins, signifier aussi « personne ». Le problème est simplifié par l'étude de Behm [2] qui constate que dans la LXX κοιλία est souvent employé dans le même sens que καρδία. Ainsi κοιλία signifie d'une manière toute vétéro-testamentaire la personne de Christ qui dit : « Par moi, l'abondance de vie est donnée au croyant. »

Mais Behm admet la ponctuation origénienne. Ne faudrait-il pas insister sur une nuance que Zahn relève tout en l'exploitant à sa manière ? En effet, κοιλία signifie aussi le corps humain dans ses fonctions naturelles. Ainsi κοιλία prendrait une nouvelle dimension : « Moi Christ, dans ma personne humaine, moi, le Fils de Dieu, dans mon incarnation, moi, le Logos qui est devenu chair, j'assure la vie des croyants. »

Mais l'incarnation conduit à la passion et cette chair est celle qui a souffert sur la croix. C'est de la souffrance et de la mort de Jésus-Christ que la vie jaillit pour les hommes. L'exégèse patristique avait avec raison rapproché de notre texte le verset 34 du chapitre 19 : le coup de lance touche le flanc du crucifié et de l'eau coule en

[1] Dic. Kittel-Friedrich, tome VI, art. ποταμός par RENGSTORF.
[2] Dic. Kittel-Friedrich, tome III, art. κοιλία.

même temps que du sang. Pour Jean, cet épisode de la mort de Jésus accomplit la promesse de notre texte. La mort de Jésus-Christ donne la vie.

Allant plus loin que les Pères, certains exégètes, dont Dodd et Hoskyns, ont fait un autre rapprochement. Ils ont lu un double sens aussi dans la phrase qui décrit comment Jésus expire sur la croix. Jean 19 : 30 dit : καὶ κλίνας τὴν κεφαλὴν παρέδωκεν τὸ πνεῦμα. Jésus penche la tête et pousse le dernier soupir. C'est la première acception. Mais le chrétien averti peut aussi comprendre la phrase ainsi : Jésus incline la tête vers Jean et Marie au pied de la croix et il leur remet, il leur transmet l'esprit de vie. Ce verset serait donc, lui aussi, l'accomplissement de la promesse que contient notre texte : le don de la vie se réalise dans la mort de Jésus-Christ.

L'évangéliste lui-même, dans le commentaire qu'il donne au verset 39, chapitre 7, autorise à faire ces rapports. L'esprit de vie est donné dans la glorification, c'est-à-dire dans la mort de Jésus-Christ qui réalise l'amour merveilleux de Dieu à l'égard des hommes.

A partir de là, celui qui médite notre passage peut y percevoir encore deux accents.

Tout d'abord quant à l'économie nouvelle inaugurée par les événements du « milieu des temps ». La nouvelle alliance crée une situation neuve où le légalisme juif est dépassé. Les Pères déjà ont rapproché Jean 7 : 37-38 d'un texte paulinien : I Cor. 10 : 4. Christ est appelé le rocher spirituel qui donne au peuple le breuvage de vie. Christ, le nouveau rocher spirituel, s'opposerait-il dans nos versets à l'autel juif et par là au culte de l'ancienne alliance ? J. Jeremias [1] l'affirme. La pensée, certainement, est johannique. On la retrouve tout au début du ministère de Jésus déjà, à Cana, où l'eau des ablutions juives fait place au vin du culte en esprit et en vérité. Lors de la purification du temple, Jésus se désigne lui-même comme le temple nouveau, et sa chair, dans le discours eucharistique de Jean 6, est présentée comme la manne nouvelle. « La loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ » (Jean 1 : 17). Nos propos sur l'eau vive expliquent donc cette maxime initiale, ici par rapport à l'autel du temple comme dans Jean 4 par contraste avec le puits de Jacob.

L'autre accent qui vibre dans les paroles de Jésus, Jean 7 : 37-38, concerne la personne de Jésus par opposition à celle de Moïse. Comme il y a en Jésus plus que Jonas (Mat. 12 : 41) et plus qu'Abraham (Jean 8 : 52-58), il est également plus que Moïse. Il accomplit définitivement les miracles dont l'Eternel avait exaucé les prières de Moïse. Jésus donne, lui, le vrai pain de vie et l'eau de vie véritable.

[1] Dans l'article λίθος, *Dic. Kittel-Friedrich*.

Cette œuvre, l'espérance du temps l'attendait de la part du Messie. Ainsi, le contraste avec ce que Moïse avait accompli provisoirement et prophétiquement nous montre que Jésus est celui que le peuple attend et dont la venue lui donne le salut à jamais.

Faut-il lire enfin un troisième accent dans nos versets ? Contiennent-ils une allusion au baptême chrétien ? Le discours sur le pain de vie a un sens eucharistique indéniable. Jean 7 : 37-38 peut apparaître comme le deuxième panneau du diptyque. Notre passage aurait donc un sens baptismal : l'eau du baptême coule du sein de Jésus-Christ. C'est la mort de Jésus qui donne portée et valeur au baptême et le baptême nous associe à sa mort, condition de notre vie. C'est ainsi que le professeur Cullmann dit : « Le passage 7 : 37 ss. doit être certainement rapporté au baptême »[1].

A chacun de débattre avec sa conscience d'exégète s'il peut pousser l'explication jusque-là.

Marc Kohler.

[1] *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, p. 52.

THÉOLOGIE RÉFORMÉE ET PHILOSOPHIE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE [1]

Titre paradoxal que celui-là : la théologie réformée, lorsqu'elle est fidèle à l'Ecriture et respectueuse des confessions de foi du XVIe siècle, n'exclut-elle pas radicalement la possibilité même d'une philosophie de la religion chrétienne ? Et cette dernière, comment peut-elle être encore sérieusement envisagée en un siècle où la philosophie veut être une *strenge Wissenschaft* ?

Théologie réformée et philosophie de la religion sont-elles irréductiblement séparées, se tolèrent-elles ou entretiennent-elles entre elles un dialogue ? Tel est l'enjeu de la discussion que nous voudrions provoquer entre théologiens et philosophes.

Depuis les secousses provoquées par le libéralisme et le modernisme, le procès de la théologie reste ouvert. Depuis le renouveau de la métaphysique, la crise de la raison, de ses fondements et de ses absolus n'est pas résolue.

Remarquons préliminairement qu'une œuvre aussi révolutionnaire que la *Kirchliche Dogmatik* de K. Barth en théologie, des études aussi poussées que celle de notre regretté collègue et ami P. Thévenaz sur le statut de la raison en philosophie ou les travaux si prometteurs de H. Duméry sur la signification du christianisme en philosophie de la religion doivent retenir notre attention. Ils illustrent les changements survenus au cours des trente dernières années dans la manière de comprendre la théologie et la philosophie.

C'est à partir de ces travaux que nous considérons notre problème, non que nous ayons à redire ou à préciser ce que nous avons dit ailleurs de leurs auteurs, mais à dégager la nature, le fondement,

[1] Texte résumé de la conférence prononcée à Rolle le 12 juin 1960, lors de la cinquante-quatrième séance annuelle de la Société romande de philosophie, placée désormais sous la présidence de Mme Jeanne Hersch. M. Henri Reverdin avait ouvert la séance en rappelant les origines de la Société.

la fonction et la méthode de la théologie réformée et de la philosophie de la religion chrétienne dans leur confrontation [1].

Rappelons pour mémoire qu'à la suite de la patristique et de saint Augustin, le moyen âge traite les arts libéraux, les sciences et la philosophie comme la propriété du Christ et de l'Eglise ; il promeut une civilisation théologique ; la théologie, *doctrina sacra, regina scientiarum* y occupe la première place. Dans les « sommes » des XIII[e] et XIV[e] siècles, l'étude des dogmes et leur formulation tendent à se modeler sur l'idéal de la métaphysique spéculative. La théologie devient une sorte d'ontologie supérieure, fondée sur la Révélation [2].

Par contre, commentant l'Ecriture à la seule lumière du témoignage intérieur du Saint-Esprit, les réformateurs du XVI[e] siècle mettent en cause les assises de la civilisation médiévale. Les sciences profanes sont de moins en moins assujetties à la théologie ; elles commencent à s'émanciper et à conquérir leur autonomie. Les sciences historico-critiques se développent dès le XVI[e] siècle et transforment profondément la problématique théologique [3].

Au XX[e] siècle, grâce au renouveau biblique et patristique, grâce aussi à l'étude commune des richesses des diverses confessions chrétiennes, les théologiens prennent à nouveau conscience de la spécificité de leur discipline sans préjuger de ses rapports avec les philosophies. Mais l'étude de ce problème ne peut être ni différée, ni éludée en présence de l'essor de la métaphysique contemporaine.

De la théologie réformée

Comme toute discipline humaine, la théologie [4] se constitue dans l'histoire et sa *nature* ne peut être comprise qu'à travers sa constitution dans l'histoire.

Au-delà des diversités et des oppositions des théologies, le théologien constate des invariants qui revêtent des formes multiples dans

[1] Cf. nos articles, *Dogmatique et philosophie dans les « prolégomènes » de Karl Barth, Rev. théol. phil*, 1954, p. 89 ss. ; *Pierre Thévenaz, croyant philosophe, Rev. d'hist. phil. rel.*, 1958, p. 232 ss. ; *Synthèse chrétienne et exigence critique, Rev. théol. phil.*, 1958, p. 203 ss.

[2] Pour l'histoire de la théologie dans la patristique et au moyen âge, cf. l'article *Théologie* du *Dictionnaire de théologie catholique*, dû au P. Congar ; M.-D. Chenu : *La théologie au XII[e] siècle*, Paris, 1957 ; *La théologie au XIII[e] siècle*, Paris, 1943 ; *La théologie est-elle une science ?* Paris, 1957.

[3] Pour l'histoire de la théologie réformée, cf. Heppe-Bizer : *Die Dogmatik der evangelischen reformierten Kirche*, Neukirchen, 1958 ; O. Weber : *Grundlagen der Dogmatik*, Neukirchen, 1955, tome I, p. 88 ss.

[4] Nous centrons notre effort sur la théologie réformée, car depuis la division de la chrétienté, il n'y a plus de théologie chrétienne à proprement parler, mais des théologies confessionnelles. Nous traiterons ailleurs de la légitimité de la théologie spéculative.

leurs développements. L'une de ces constantes caractérise la théologie réformée : se rapportant uniquement à la Révélation de Dieu en Jésus-Christ, auquel les prophètes et les apôtres rendent témoignage, la théologie réformée ne s'appuie pas sur une théologie naturelle ; elle discute de sa possibilité seulement après avoir affirmé la primauté de la Révélation exprimée dans la Bible et reconnue dans la foi à Jésus-Christ *(sola fide)*. En effet, la raison est pour elle déterminée par la condition de l'homme, qui depuis sa révolte contre son Créateur est incapable de franchir ses limites et de connaître le Dieu vivant sans un renouvellement de son intelligence [1].

Dans cette perspective, la théologie s'élabore uniquement à partir de l'audition de la Parole de Dieu à travers l'Ecriture *(auditus fidei)* et de l'obéissance confiante à la volonté de Dieu sous la motion du Saint-Esprit [2]. Elle se constitue historiquement en critiquant les interprétations de la Bible trop complaisantes, comme celles du moyen âge, pour les auteurs profanes : le recours à Aristote ou à Cicéron risque de paganiser le sens de l'Ecriture et d'aboutir à une théologie mi-théologique et mi-philosophique. Pour éviter cet écueil, on interprétera l'Ecriture par elle-même *(sola scriptura)*. Les institutions ecclésiastiques et la discipline de l'Eglise subissent un traitement analogue, pour les soustraire aux dangers du légalisme et du ritualisme dénoncés par le Christ et les apôtres, et pour permettre l'édification d'une Eglise fidèle à ses origines.

La théologie réformée se construit donc grâce à une double critique et à une double recherche sur le plan doctrinal et ecclésiastique, sur un refus du paganisme et du légalisme et sur un assentiment à l'Ecriture et au Seigneur de l'Eglise, et non à partir d'un modèle prédéterminé. A chaque période de l'histoire de l'Eglise, critique et recherche sont à reprendre dans un contexte nouveau. La théologie ne peut revêtir un aspect immuable, intangible, soumise qu'elle est à l'intervention réformatrice et formatrice du Saint-Esprit.

Pareille intervention n'est pas irrationnelle, arbitraire et aveugle, mais logique, motivée et éclairante. Elle fait partie du dessein de Dieu, qui, à travers l'épopée d'Israël et l'histoire de l'Eglise, pénètre dans l'histoire mondaine pour y insérer le plan rédempteur. Le théologien admet une *rationalité* d'un type particulier qui s'exerce au niveau des interventions de la transcendance et se reflète dans la

[1] La théologie catholique se définit comme une *quaedam impressio divinae scientiae* (saint THOMAS : *Summa theologica*, Ia, Q. 1, art. 3, ad 2), une participation à la science divine elle-même.

[2] « L'homme n'a pas naturellement cette attention (capacité de connaître la Révélation), elle lui est donnée par la grâce et l'Esprit de Dieu qui le rendent spirituel, tournent son cœur vers ces mystères et ouvrent ses yeux », écrira un théologien zurichois du XVIIe siècle (HEIDEGGER : *Corpus theologiae christianae*, I, 27).

façon dont lui-même ordonne à son tour les mystères révélés [1]. Preuve en soit la vigueur avec laquelle le théologien réformé réagit contre toutes les formes d'illuminisme. L'anabaptisme, le piétisme mysticiste, le fidéisme sous-estiment cette intelligibilité au profit d'une inspiration subjective, incontrôlée et incontrôlable, désagrègent l'Eglise et corrompent la plénitude de sa doctrine.

A travers sa constitution, la théologie réformée nous apparaît comme un essai de formaliser les normes et les règles destinées à promouvoir la prédication et la discipline de l'Eglise, à les mettre à l'abri des déviations. Elle est un corps de doctrine et une normative, jamais canonisés, ayant pour objet l'annonce du salut, sa réalisation et son achèvement. Elle relaie *hic et nunc* l'enseignement et la critériologie des apôtres et des docteurs, qui eux-mêmes assuraient la transmission du message et de l'œuvre de Jésus-Christ.

La mise à jour de cet invariant n'est pas la découverte du *fondement* qui justifiera la théologie. On pourrait en effet objecter le caractère artificiel et illusoire de cette discipline qui pourrait fort bien connoter des valeurs religieuses, morales et cultuelles, mais sans recouvrir une réalité authentiquement chrétienne. Seule la personne et l'œuvre de Jésus-Christ lui donnent sa vraie réalité, en lui conférant un fondement christologique, qui se rapporte à la personne de Jésus-Christ, et sotériologique, qui se rapporte à son œuvre rédemptrice. C'est pourquoi, la théologie n'est pas d'abord un discours sur Dieu, ses preuves, ses attributs, mais la reprise de la visée christologique et sotériologique de la prédication apostolique, de la proclamation du Messie et de la manifestation de son salut [2].

Aborder d'autres sujets théoriques et pratiques avant ou indépendamment d'une réflexion sur ce fondement conduit le théologien à en poser d'autres. Ainsi lorsqu'il étudie à l'aide de la seule raison les preuves de l'existence de Dieu comme des préliminaires, le théologien est tenté par la suite de concevoir sa discipline comme une sorte de gnose hybride, ni vraiment fondée sur le Révélateur, ni défendable philosophiquement. Et combien de fois n'a-t-on pas remplacé Jésus-Christ par un magistère, une doctrine canonisée, une

[1] Cette rationalité se manifeste par exemple dans l'opposition entre la sagesse divine, révélée en Jésus-Christ, et la sagesse humaine et dans la « transmutation des valeurs » qu'elle opère : « Ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages ; ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force ; ce qui est dans le monde sans naissance et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi ; ce qui n'est pas pour réduire à rien ce qui est, afin qu'aucune chair n'aille se glorifier devant Dieu » (I Cor. 1 : 27-29, cf. Jacq. 2 : 5).

[2] Seule la médiation du Christ entre Dieu et le monde est valable, excluant toute mythologie, toute théogonie comme toute philosophie qui ferait des idées ou des valeurs des médiations en elles-mêmes entre le divin et l'humain.

expérience mystique ou morale ? On a abouti à un totalitarisme ecclésiastique ou doctrinal, à la superstition ou au moralisme. Le théologien n'utilisera ni une ontologie, ni une anthropologie pour donner une réalité à sa science ou pour convaincre l'incrédule du bien-fondé de son entreprise, sinon il extrapole des éléments métaphysiques de leurs cadres légitimes dans la sphère de la vie spirituelle. Ni le bien suprême, ni l'acte pur, ni l'esprit absolu, ni le sentiment de dépendance ou la compréhension de soi ne peuvent remplacer le fondateur de la christologie et de la sotériologie.

Le théologien n'a pas à choisir le fondement de sa discipline ; il n'a qu'à le reconnaître, puisqu'il se présente à lui dans l'acte de foi. Il ne peut le mettre en question sans faire évanouir sa raison d'être, ni avoir prise sur lui sans s'ériger en fondement à sa place. Il ne peut que le confesser comme le signe de la libre grâce de Dieu et de sa miséricordieuse condescendance.

La théologie existe donc par Jésus-Christ ; elle n'a pas de réalité en dehors de lui et ne peut se donner à elle-même les lettres de créance qui l'accréditeraient auprès des autres sciences. Ses formulations ne peuvent être contestées que par un retour et un recours à l'Ecriture et non par d'autres sciences et les philosophies. Admettons qu'elles le soient, cela prouverait leur infidélité au seul fondement qui les justifie [1].

Cela étant, la *fonction* de la théologie consiste à nourrir et à critiquer la prédication de l'Eglise, sans exercer sur elle une contrainte. Elle n'est pas en effet un code divin, doublé d'un appareil judiciaire, mais un don de Dieu pour l'Eglise, ni un moyen de surveillance tombé du ciel à disposition d'un tribunal inquisitorial, mais un acte d'obéissance au Seigneur. Ni spéculation abstraite, ni ensemble de règles asservissantes, elle oriente l'enseignement de l'Eglise, l'éclaire pour l'empêcher de s'enliser dans la foi du charbonnier ou de s'exalter dans des rêveries gnostiques. Nouvelle manifestation de sa rationalité que ce rejet de l'idolâtrie des formules et des vaticinations d'une sagesse ésotérique.

Formuler la doctrine de l'Eglise, l'interprétation théologique de l'Ecriture et des dogmes, repérer les déviations doctrinales et les aberrations morales, y remédier dans la mesure du possible, voilà les fonctions de la théologie avec leur portée pratique. Elle dépiste en effet les vérités et les erreurs des doctrines, apprécie les argumentations et en détecte les faiblesses, juge les systèmes, conservant ou abandonnant certains de leurs éléments. Discipline pratique et pastorale, elle est destinée à tous les responsables de la vie de l'Eglise,

[1] Quand le philosophe conteste au théologien le droit d'utiliser ses fondements, il lui rend service et l'oblige à retrouver le fondement théologique.

chargés par le Pasteur et le Docteur par excellence d'initier au salut. Un tel souci serait sans consistance et se traduirait dans une vague culture religieuse, si la théologie ne remplissait pas sa fonction positivement critique : examiner la conformité de la prédication et de la doctrine à la norme constitutive du message chrétien, attestée par l'Ecriture.

N'étant pas sur le même plan que les autres sciences, la théologie use d'une *méthode* générale qui permet d'élaborer et de formuler un énoncé en en rapportant la matière aux thèmes centraux de la christologie et de la sotériologie. Grâce à l'*analogia fidei*, les auteurs du Nouveau Testament découvrent le sens des paroles et des actes de Jésus-Christ, en les situant dans l'histoire du salut, des promesses et des prophéties, y discernant l'accomplissement des événements préfiguratifs de l'ancienne alliance et l'annonce de leur achèvement définitif. Pour eux, le Christ est le type, l'exemplaire de ce qui est arrivé en Israël, de ce qui arrive et arrivera dans l'Eglise, celui qui donne son sens à l'histoire sainte [1].

Méthode analogique et typologique, cette démarche de l'intelligence illuminée par la foi vise à tisser un réseau de relations vivantes entre les idées et les valeurs vécues par le Christ et celles qui sont incarnées par les fidèles dans l'Eglise. Méthode biblique, conforme à la visée christologique et sotériologique, elle précise à quelles conditions la vie et la pensée de l'Eglise sont conformes à la volonté de son Seigneur ; elle rend manifeste ce qui est caché, en dégageant le sens de la présence de l'Eternel dans le monde. Elle est commandée par les interventions de Dieu au sein des événements, des hommes, des rites porteurs de révélation et met au jour les modalités salvifiques de cette pénétration de l'Eternel dans le temps, résumées dans l'élection et les alliances.

En contexte réformé, ni les *auctoritates* (Bible, confessions de foi, symboles des premiers conciles œcuméniques), ni les formules, ni les concepts ne peuvent être absolutisés sans menacer dangereusement l'*analogia fidei*, dont la mise en œuvre méthodologiquement implique l'activité du Saint-Esprit [2].

[1] La méthode typologique n'a pas seulement un usage en herméneutique biblique (cf. W. VISCHER : *Le témoignage au Christ dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1944, *passim.*), mais en dogmatique, comme le prouve l'usage constant qu'en fait K. Barth dans sa dogmatique. Même les auteurs catholiques en reconnaissent la valeur (cf. J. DANIÉLOU : *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1954, *Approches du Christ*, Paris, 1960, p. 88 ss.).

[2] La Révélation ne supprime, ni ne transforme radicalement la structure mentale de l'homme, ni ne la remplace par une autre ; il n'y a pas à proprement parler une logique surnaturelle, mais ouverture, par la grâce, de l'intelligence sur une réalité qui la dépasse ; le statut de la pensée est dans la perspective chrétienne, transitoire, comme celui de l'être, destiné à être transfiguré dans l'économie future.

En résumé, l'essence de la théologie nous apparaît comme une doctrine normative de la foi constitutive de l'Eglise. Elle résulte de la rencontre de la « mentalité » judéo-chrétienne et de la « mentalité » hellénistique, dont nous n'avons pas à décrire présentement les aléas des affrontements et des conciliations. Constatons seulement que l'Israélite, selon les auteurs sacrés, ne soumet jamais ses comportements vis-à-vis de Dieu et de son prochain à un examen rationnel, mais s'exhorte à la repentance, dans le rappel de l'alliance et de la loi, du jugement et de l'attente du Messie : chez lui, nulle préoccupation philosophique, mais seulement un souci religieux, il ne cherche pas au niveau de la raison une explication, une motivation humaine de ses actes et de ses pensées, mais se voit toujours sous le regard de Dieu. Nulle trace de ces questions métaphysiques qui replacent l'homme seul devant son destin, sinon dans les textes sapientiaux tardifs qui trahissent l'influence de l'hellénisme [1].

Dans la mentalité grecque au contraire, et de très bonne heure comme l'a montré M. R. Schaerer, on reconnaît un effort de rationalisation des situations dramatiques, grâce à un exercice affiné de l'intelligence discursive et analytique, une tentative de transposer les éléments intelligibles d'un comportement du niveau de l'action vécue au niveau de la réflexion sur l'action, en vue de trouver une solution motivée [2]. Toutes les conditions sont données pour que la critique philosophique puisse prendre son essor.

Rien de tel chez le sémite, sa réflexion critique est suspendue à une réflexion que j'appellerai « orante », « invocatrice » : Dieu choisit, l'homme répond ou se tait ; Dieu ouvre le dialogue, l'homme s'y engage ; Dieu se présente comme le Vivant et l'Agissant, mystérieusement proche et mystérieusement autre, l'homme comme celui qui reçoit ou refuse.

A l'origine, le christianisme s'enracine dans le judaïsme et dans le prophétisme, puis, à travers les convertis cultivés, il se heurte à la pensée hellénistique qu'il va chercher à situer par rapport à ses sources bibliques. Avant le problème spéculatif des rapports entre

[1] On sait que M. Cl. Tresmontant a exposé une métaphysique biblique différente de la métaphysique grecque dans *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953, *Etudes de métaphysique biblique*, Paris, 1955, et *Essai sur la connaissance de Dieu*, Paris, 1959 ; mais si la Bible contient des thèmes qui pourront devenir des philosophèmes, elle ne sera la source d'une philosophie qu'en entrant en contact avec des philosophies déjà structurées, comme celles de la Grèce. Ainsi la création, le sens de l'histoire, l'unité de l'homme sont repris au niveau philosophique, en étant confrontés à la doctrine de l'éternité du monde, à la conception cyclique du temps ou à la représentation dualiste de l'homme.

[2] Cf. René Schaerer : *L'homme antique*, Paris, 1958. Cette rationalisation, cela va sans dire, ne supprime pas la dimension profondément religieuse de la pensée grecque, l'intelligence analytique n'exclut pas une intelligence intuitive. La mentalité grecque n'est pas positiviste.

la théologie naissante et les philosophies épanouies, il y a la situation concrète de l'homme nourri de pensée grecque qui passe à la foi chrétienne. Il cherche à comprendre la foi constituante de l'Eglise *(intellectus fidei)*, quitte à prélever une terminologie, un art de penser sur son capital philosophique ; il fait l'inventaire des richesses du dépôt révélé pour alimenter la foi des fidèles et les mettre à l'abri des hérésies. Il se situe donc sur un plan différent de celui qui demeure philosophe, méditant sur les conditions de toute pensée vraie, sur la raison et son activité : il admet sans discussion la valeur rédemptrice de la Révélation et la signification révélatrice du témoignage auquel il adhère. Il travaille avec d'autres hommes à cette dogmatique indispensable à la vie cultuelle, morale et contemplative de l'Eglise ; responsable d'un service, celui de faire saillir les lignes maîtresses de la Révélation, leur ordre et leur sens, leur cohérence et leur unité. Il opère sur des certitudes et non sur des évidences, au sens où la pensée grecque et philosophique les recherche comme des indices de vérité. De telles certitudes résultent davantage d'un dévoilement que d'une analyse ; ni slogans de propagande idéologique, ni exhortations pieuses, elles s'éclairent les unes les autres, s'ordonnent et font appel à la pensée comme à la volonté et à la sensibilité. Elles concernent l'homme dans la plénitude de son être devant Dieu dont la sagesse renverse les normes de la sagesse commune.

Conscient de la rationalité de l'histoire du salut et des certitudes qu'elle engendre, le théologien ne peut esquiver une question : quel est le rapport entre cette rationalité théologique et la rationalité des diverses activités intellectuelles ? Une telle question ne relève plus de la problématique théologique. Elle ne se pose pas au niveau de cette réflexion première mise en œuvre par le théologien, lorsqu'il apprécie, développe, ordonne les affirmations dogmatiques, mais au niveau de cette réflexion seconde mise en œuvre par le philosophe quand il étudie l'activité rationnelle, son cheminement, ses normes non plus du point de vue de la Révélation, mais de la raison elle-même [1].

De la philosophie de la religion chrétienne

Avec cette question, nous passons de la sphère où la doctrine se constitue et se vit à celui de l'examen *critique* de ses éléments intelligibles et rationnellement structurés. A côté de la critique philoso-

[1] Seul le théologien réformé peut poser naïvement cette question, parce qu'il ne définit pas la raison comme le théologien catholique. Pour lui, la raison n'est pas une faculté capable de connaître l'être des choses, faculté qui aurait survécu à la chute, mais elle est une manière d'être de l'homme, une manifesta-

phique des sciences, des arts ou des morales, il y a une critique philosophique de la religion et de la théologie, puisqu'elles sont partiellement, il est vrai, marquées de l'empreinte de l'homme.

Analyser le statut de la raison dans la condition humaine, définir ses capacités et ses limites, mettre à jour le cheminement de sa quête de la vérité, autant d'objectifs philosophiques, qui revêtent une profondeur nouvelle en face de la théologie, divine par son objet, sa source et sa fin, humaine dans ses expressions, son langage et ses méthodes. Philosophie inquiétée par la proximité de la théologie : comment réagit-elle en présence d'un message qui traite d'insensé l'athée qui se confie à sa propre intelligence ? [1]

Refuser cette interrogation par une fin de non-recevoir serait de la part du philosophe avouer son incompétence en un domaine où s'exerce la raison et qui serait pour lui une zone interdite. Attitude de l'agnosticisme. La recevoir comme une invitation à créer une philosophie chrétienne, faite d'extraits théologiques rationalisables et systématisables, c'est pour le philosophe cacher sous son masque le personnage du théologien. Certains spiritualistes chrétiens bien intentionnés n'échappent pas à cette accusation. Enfin l'entendre comme un appel à construire une religion conforme aux exigences de la logique, dans les limites de la raison, pour porter un jugement sur le christianisme historique, conduit à une impasse : de quel droit le philosophe créerait-il une religion ? et une religion délestée de toute positivité est-elle viable ? N'est-ce pas l'illusion du déisme ?

Le refus ou l'acceptation sous certaines réserves ne sont pas des solutions proprement philosophiques d'un problème qui touche à la raison d'être et à l'office du philosophe. En effet, en présence de la science, des arts ou de toute autre activité humaine, le philosophe peut admettre que, malgré la diversité de ses opérations, la raison est une, se suffisant à elle-même, puisqu'elle est à elle-même sa propre lumière dans sa recherche de la vérité ; il peut définir l'homme comme *animal rationale*, que sa raison soit une participation au *logos* divin, immanent ou transcendant, ou une puissance du moi. Mais que le théologien lui parle d'une rationalité divine avec ses incidences sur la rationalité humaine et le voici obligé de faire retour sur sa conception de la raison, de prendre conscience de son genre de rationalité ; tout ce qui allait de soi est remis en question : l'idée qu'il se faisait de la transcendance lui apparaît maintenant comme le produit d'une

tion significative de sa condition devant Dieu. On ne parle pas de la raison abstraite, séparée, mais de la raison de l'homme réprouvé ou justifié par exemple, d'une raison qui colle à la situation de l'homme devant Dieu.

[1] L'interpellation de l'homme à travers les prétentions de sa raison par le Dieu vivant est un thème constant de l'Ecriture (quelques citations : Es. 55 : 8-9, Jér. 9 : 22-23, Rom. 9 : 20, I Cor. 1 et 2).

raison qui demeure tributaire de son humanité, même si pour atteindre l'absolu elle opère une conversion, une réforme de l'entendement ou une réduction. En face de la question du théologien, le philosophe est donc ramené au centre de sa recherche, à la raison elle-même dans son humanité, privée des appuis divins qu'elle se donnait. Il ne peut en effet prendre la place du théologien, faire l'acte de foi et se mettre à son école sans renier sa raison d'être ; il ne peut sortir du monde dans lequel il pense, même s'il cherche à concevoir le bien suprême, l'acte pur ou l'esprit absolu.

Cela étant, il est malaisé de repérer une philosophie de la religion dans la philosophie occidentale, parce qu'elle y est partout sous-jacente [1]. La pensée médiévale se présente comme un effort pour récupérer l'autonomie de la philosophie sur la théologie. La pensée moderne poursuit cette tentative avec succès, en se situant par rapport à la théologie. Le problème reste ouvert de savoir pourquoi certains auteurs, comme les cartésiens et plus près de nous Nietzsche, Scheler, Lavelle, parlent de la religion d'une manière diffuse à propos des problèmes éternels de la métaphysique, tandis que d'autres, comme Kant et les postkantiens ou Bergson et Brunschvicg, y consacrent des ouvrages particuliers. Tous envisagent diversement l'objet et les méthodes de la philosophie de la religion, partent d'horizons différents et en entreprennent l'étude dans des intentions souvent opposées.

A cause de cette complexité des données historiques, contentons-nous de cette hypothèse de recherche : la philosophie de la religion se constitue d'abord en dégageant la rationalité inhérente aux expressions conceptuelles dans lesquelles les fidèles traduisent le message chrétien. Elle élucide les origines et le développement du christianisme en examinant ses structures permanentes et les formes diverses dans lesquelles elles se sont incarnées. Elle cherche à comprendre le sens de cet ensemble d'idées, de valeurs, d'images, de rites qui forment le tissu de la religion vivante et qui sont ordonnées par la théologie en vue de leur compréhension de plus en plus approfondie [2]. Ce faisant, elle restitue le sens de l'expérience chrétienne à la conscience

[1] Pour que la raison se mette elle-même en question, il a fallu que le message chrétien excite la réflexion des philosophes ; n'est-ce pas l'indice qu'il entraîne la réflexivité à son plus haut degré et que la foi chrétienne est pour la pensée un ferment d'interrogations ?

[2] Un exemple très simple : dans I Cor. 14 : 26-33, Paul enseigne aux Corinthiens que la prophétie (la prédication en langage accessible à tous) est supérieure aux glossolalies (les discours en langage hermétique). Le théologien y voit l'affirmation de la supériorité d'un langage sur un autre en vue de l'édification de l'Eglise ; la philosophie de la religion y discerne l'application d'une norme logiquement justifiable : l'intelligible est supérieur à l'inintelligible et se demande pourquoi et comment cette norme est valable dans le contexte de l'expérience chrétienne.

réflexive ; en effet les promesses du salut sont vécues spontanément dans la foi et élaborées réflexivement dans la théologie avec leur ordre, leur unité et leur force qui donnent à la vie du chrétien son sens. En reprenant au niveau de la réflexion seconde les facteurs constitutifs de l'expérience chrétienne, la philosophie de la religion découvre ce sens non plus en le vivant ou en l'élaborant, mais en y prêtant une attention critique. Alors l'expérience chrétienne suscitée par le message et l'œuvre du Christ apparaît non plus comme arbitraire, irrationnelle et absurde aux yeux du philosophe, mais profondément significative, avec sa logique interne, sa vectorialité spécifique, ses valeurs et ses idées originales, sans qu'il fasse intervenir l'acte de foi personnel.

Cet effort d'élucidation et de restitution de sens conduit le philosophe de la religion à se poser une question qui le convie à une nouvelle enquête : quelle relation y a-t-il entre cette raison philosophique s'exerçant sur les expressions et les manifestations du message chrétien et l'activité rationnelle qui les structure spontanément chez le fidèle et réflexivement chez le théologien ?

Cette question nous introduit au problème de la *légitimité* de la philosophie de la religion chrétienne, dont les conclusions demeurent, pour le théologien, problématiques, soumises au plus ample informé. Pour le philosophe, de telles investigations ne sont pas légitimes, parce qu'elles lui seraient imposées par le théologien ; il n'a pas à recevoir d'ordre du théologien et vice versa. Seule la question que la raison est amenée à se poser à elle-même l'incite à cet effort.

Pour cette raison, il n'a pas à tenir compte d'un point de départ, d'une donnée religieuse primitive, immédiatement accessible à la conscience, que ce soit le sacré ou le numineux. Il n'a pas à juger du degré de réalité et de la valeur de la foi constituante dont seules les manifestations lui apparaissent. Il ne traite pas de la question de savoir si ces « phénomènes » expressifs et signifiants de l'expérience chrétienne correspondent à une réalité philosophiquement justifiable. L'objet religieux lui est rendu présent dans l'Ecriture, la littérature théologique, le culte et la vie chrétienne ; il n'a pas à le définir comme doit le faire le théologien.

Cette suspension méthodique du jugement ne condamne pas le philosophe à décrire seulement les phénomènes religieux, mais le laisse libre d'étudier aussi objectivement que possible la manière dont le christianisme est né et s'est développé selon une rationalité spécifique, et comment il ne cesse de poser une question fondamentale au philosophe lui-même. N'ayant rien à dire sur le bien-fondé d'une doctrine du salut et ne cherchant pas à en tirer un argument en faveur de l'origine divine de la raison, le philosophe est convaincu qu'il n'ajoute, ni ne retranche rien à la religion. N'exerçant sur elle

aucune juridiction, il veille seulement à sauvegarder les exigences de la raison interrogatrice dont l'efficacité lui est nécessaire et à respecter l'originalité des expressions de la foi vivante que lui offre le théologien.

La philosophie de la religion se situe donc sur un autre plan que la théologie. Elle n'est pas une apologétique camouflée visant à démontrer la supériorité du christianisme sur les autres religions, ni une introduction à la dogmatique s'appuyant sur la misère et l'impuissance de la raison naturelle, ni une transcription des dogmes en un langage métaphysique, ni enfin une méthodologie de l'ensemble des disciplines théologiques. Sa *fonction* consiste à expliciter le statut de la raison en contexte chrétien et ses répercussions pour la raison et la condition humaines. Elle ne peut procéder directement à cet examen, la raison ne pouvant être isolée de la conscience projective dans laquelle elle agit ; il lui faut passer par le détour de l'examen des expressions religieuses de la conscience qui se projette dans des images, des symboles, des rites, des idées, un langage et des comportements. Si, historiquement, la théologie met en cause les aspirations et les prétentions de la métaphysique, il faut procéder, pour saisir le sens de ce choc à une relecture, à un déchiffrage de la genèse et du développement du christianisme. Détours indispensables, celui de l'analyse de la conscience dans son intentionalité religieuse et celui de l'examen de l'histoire de la religion vécue et de ses théologies, seul moyen d'éviter l'écueil des abstractions simplificatrices.

En exerçant cette double fonction, la philosophie de la religion ne se confond pas avec une spiritualité philosophique ou une philosophie spirituelle, mais collabore de son point de vue avec la philosophie des sciences, la philosophie de l'art, à l'élaboration d'une métaphysique de la condition humaine et à une éthique de l'homme créateur d'histoire.

Que le philosophe de la religion procède à l'analyse de la conscience ou au déchiffrage de l'histoire du christianisme pour préciser le statut de la raison humaine devant l'acte révélateur et rédempteur, il use d'une *méthode* générale qui l'oblige préalablement à une critique des préjugés épistémologiques et ontologiques, menaçant et hypothétiquant toute recherche ultérieure [1]. La méthode de compréhension,

[1] Deux exemples suffiront à montrer la nécessité de cette critique épistémologique préliminaire : pour le positivisme scientiste, est rationnel ce qui est observable et vérifiable, voire démontrable, le surnaturel n'est donc pas rationnel ; il peut seulement être réduit à un trouble psychique et recevoir à ce niveau une explication ; pour le théologien et le philosophe catholique, à l'opposé, il y a une raison naturelle capable de saisir par abstraction l'être des choses, elle-même participant à l'être et une raison surnaturelle apte à s'approcher des mystères de la foi, parce qu'elle est illuminée par l'Esprit, il y a donc une conciliation possible entre les vérités rationnellement démontrables et les vérités surnaturelles.

dont use d'une manière si nuancée H. Duméry, tient compte de la positivité, du caractère *sui generis* et révélé du christianisme et de l'historicité de son développement doctrinal et institutionnel ; elle permet de saisir avec sympathie les lois et l'essence de cette positivité et de cette historicité, sans chercher à les expliquer ; elle fait un effort de pénétration en se mettant à l'écoute des témoins, pour percevoir à travers leurs paroles et leurs écrits les intentions dont ils sont les porteurs et à travers leurs actes le sens qu'ils leur donnent. Dans la pratique fidèle de cette méthode, la compréhension se traduit par un affinement du jugement en présence de la richesse multiforme des expressions de la vie religieuse : rites et objets consacrés relèvent de la sensibilité, les mythes et les symboles de l'imagination et de la volonté, les enseignements doctrinaux de l'intelligence. Toutes ces composantes de l'expérience chrétienne sont vitalement imbriquées les unes dans les autres dans la foi vécue ; le jugement du philosophe les démêle. Elles sont pour le croyant autant de tremplins dans sa visée du salut ; l'analyse du philosophe en montre la nécessité, car c'est l'homme dans la plénitude de son être, sensibilité et affectivité, imagination et volonté, intelligence et intuition, qui est appelé à la rédemption ; elle fait apparaître une corrélation entre ces différents niveaux de l'être et ce que la conscience en projette sur le plan des expressions. Tandis que la méthode se diversifie au cours de son application, elle adhère constamment à la condition humaine dans sa complexité et dans l'infinité de ses productions [1].

Sans un examen philosophique de la religion et de la raison, l'intelligence banale ou spéculative s'arroge le droit d'apprécier le christianisme d'une façon arbitraire, elle favorise les opinions absurdes et se croit habilitée à en amender la doctrine. Intelligence sécularisatrice et prétentieuse et d'autant plus présomptueuse qu'elle oublie le statut de la raison, le philosophe se doit de l'éduquer et de la corriger de ses excès, sans vouloir s'évader du climat de constante interrogation dans lequel il œuvre laborieusement. Pour ce faire, il met en œuvre toutes les ressources de sa réflexion critique pour comprendre les idées, alors que le théologien promeut les valeurs et transmet une tradition ; il dépiste les égarements de la raison, alors que le théologien pourchasse les hérésies ; il décèle les méfaits de la superstition de la raison et de l'idolâtrie du système, alors que le théologien dénonce les perversions de la foi. A cause de la distance qui sépare les thématisations théologiques de l'expérience et du message chrétiens de la réflexion philosophique sur ces expressions conceptuelles, un dialogue peut se nouer entre le théologien et le

[1] Cf. Henry Duméry : *Critique et religion*, Paris, 1957, p. 170 ss. ; *Philosophie de la religion*, Paris, 1957, tome I, introduction. Nous ne résumons pas sa méthode, mais nous nous en inspirons.

philosophe. Ce dialogue garde le philosophe du danger de concevoir sa discipline sur le modèle d'une doctrine de salut ou sur le patron d'une science positive, et évite au théologien la tentation de vouloir imiter le philosophe. Il oblige l'un et l'autre non pas à des compromis, mais à une prise de conscience de leurs responsabilités respectives.

* * *

Au terme de cette confrontation, nous nous apercevons que le philosophe ne peut rester indifférent à l'expérience chrétienne, puisqu'elle le ramène au cœur du problème métaphysique, à la question du statut de la raison. Des considérations historiques, linguistiques et logiques nous conduiraient à la même conclusion : comment comprendre l'histoire de la pensée occidentale, référence de toute réflexion philosophique valable, en faisant l'économie de l'apport du christianisme ? Comment définir le langage métaphysique sans prendre en considération les influences qu'il reçoit du langage théologique ? Comment analyser l'argumentation et ses procédés dans le domaine philosophique sans tenir compte de l'argumentation théologique ? L'histoire, le langage et la logique reflètent la condition de l'homme, *animal rationale*, avec son inquiète recherche de la vérité.

Même si, depuis la Réforme, le théologien est d'abord au service de l'Eglise, il ne peut se soustraire à l'obligation d'interpeller le philosophe, puisqu'il se sait l'héritier de ces prophètes et de ces apôtres qui ont contesté la raison. A la différence du théologien catholique, il n'a pas à souscrire au décret du Concile du Vatican relatif à la raison et à son pouvoir d'affirmer l'existence de Dieu, ni à accepter une conception déterminée de la raison et une philosophie, comme propédeutique à la théologie.

Ne reconnaissant aucune autorité philosophique, il laisse au philosophe la liberté de poursuivre son œuvre critique aussi loin qu'il le pourra, lui rappelant seulement le sens qu'il donne à la question de la rationalité de l'histoire du salut et à sa propre activité rationnelle. Le philosophe lui montrera que ce sens est menacé par le fidéisme et le rationalisme, s'il ne s'occupe pas de ses analyses.

Le fidéisme en effet postule que seule la foi, sans la raison, connaît les vérités salvifiques, dont les formulations sont intangibles parce que révélées. Il est l'épistémologie de l'illuminisme qui reconnaît une place prépondérante à une intuition de type irrationnel. Il conduit à l'angélisme qui abstrait le croyant de son humaine condition pour l'introduire déjà dans le Royaume de Dieu. Au contraire, le rationalisme estime que la raison participe immédiatement à la raison divine et peut connaître le dessein de Dieu. Il tend à évacuer la foi, en lui assignant un rôle provisoire dans la connaissance de Dieu,

qui prendra fin, lorsque la raison aura définitivement découvert le sens rationnel caché dans les symboles et les mythes. Il est l'épistémologie d'un intellectualisme mal assimilé et aboutit à une gnose qui réserve aux seuls initiés la connaissance adéquate du sens des mystères.

Le philosophe de la religion ne répond donc pas directement à la question du théologien, il lui indique seulement le but de son effort et les résultats de la critique de la raison. Théologie réformée et philosophie de la religion, deux disciplines avec leurs objets, leurs fondements, leurs fonctions et leurs méthodes spécifiques ; théologien et philosophe, deux types d'hommes avec leur condition, leur mission et leurs dons différents. Et voici que surgit le dialogue qui les replace devant leur service et leur souci, au moment où ils se replacent devant leur raison. Définir les bases de ce dialogue, en dissiper les malentendus pour éviter les équivoques et les contresens, tel est le premier objectif à atteindre pour que le terrain soit débarrassé de tous les partis pris qui l'encombrent depuis longtemps. Quant au dialogue lui-même, il appartient aux philosophes et aux théologiens de le reprendre, nous semble-t-il, sur de telles bases, sans jamais pouvoir le clore, puisque la foi chrétienne ne cessera jamais d'interroger la raison.

GABRIEL WIDMER.

DISCUSSION DU TRAVAIL DE M. G. WIDMER

L'entretien, présidé par M. S. Gagnebin, s'ouvre sur une intervention de M. CHARLES WERNER, qui remercie l'orateur, comme le feront les autres interpellateurs, et poursuit : « Je trouve que M. Widmer a trop réduit la philosophie de la religion à une réflexion subjective. Il nous a dit que cette philosophie ne pose pas l'objet religieux... « Discipline philosophique, écrit-il dans sa septième thèse, la philosophie de la religion met entre parenthèses la question de la réalité et de la validité de l'objet religieux. » Pour ma part, je ne crois pas qu'il faille ouvrir ici une parenthèse ; ce qu'il faut ouvrir, c'est bien plutôt une compréhension de l'objet religieux. En d'autres termes, la philosophie de la religion doit être une réflexion sur la nature de Dieu, et sur la nature de l'homme, dans son rapport avec Dieu. Cette philosophie est une anthropologie, mettant en lumière la vraie nature de l'homme, en tant qu'il se rattache directement à l'être absolu. Cela revient à dire que la philosophie de la religion est une philosophie de la liberté, car l'homme en tant qu'il se distingue de l'animal, est essentiellement liberté, et c'est par la liberté qu'il accomplit sa destinée et s'unit à Dieu. »

M. ALBERT PICOT prend aussitôt la parole : « On a parlé tout à l'heure de 1904. C'était l'époque du matérialisme scientifique, et je me rappelle avec quel soulagement la jeunesse accueillit... un exposé du professeur Th. Flournoy, fait

à propos du centenaire du décès de Kant. Le dualisme kantien nous ouvrait la porte de la raison pratique, nous conduisait à la notion de liberté, à Dieu et finalement à la légitimité de l'Evangile. M. Widmer... nous met devant un nouveau dualisme, celui de la théologie avec son autorité liée à la tradition et de la philosophie de la religion où la pensée use d'une méthodologie infiniment plus libre... J'ai peine à le suivre dans sa méthode théologique et on est beaucoup plus à l'aise en face de sa philosophie de la religion... Puisque M. Widmer met dans sa recherche philosophique l'apport des témoins de la foi depuis tantôt deux mille ans, ne prouve-t-il pas le caractère exhaustif de cette seconde discipline ? Je lui pose cette question : Comment, à la Faculté, maintenir ce fossé entre les deux disciplines ? N'y a-t-il pas sur le même chapitre nécessité de ponts solides entre les deux domaines ? »

« Les réflexions de M. Widmer, demande M. Auguste Lemaitre, excluent-elles la possibilité d'un effort philosophique portant non sur la *théologie*, mais bien sur la *religion* ? A mes yeux, le programme classique d'une philosophie de la religion qui cherche à dépasser l'histoire et la phénoménologie, pour circonscrire le domaine de la religion et en définir les catégories fondamentales ne saurait être abandonné. Si la *théologie* est orientée vers l'*action*, et se veut au service de l'Eglise, elle est pourtant une *discipline de pensée*, et me paraît comme telle prête à assumer elle-même la *tâche critique* que M. Widmer attribue à la philosophie. Elle se pose des questions relatives à la rationalité des dogmes qu'elle énonce, comme à la cohérence interne des affirmations de la foi. Peut-on s'intéresser à une *évaluation hiérarchique* des thèses d'une pensée religieuse, sans se prononcer sur la *réalité* et la *valeur* de l'*objet* de cette pensée ? »

M. Widmer : « Sur ce dernier point, je désire faire remarquer à M. Werner et à M. Lemaître que le *philosophe* de la religion, s'il est croyant, est plus apte à comprendre la valeur rédemptrice de la révélation que l'athée ; mais la philosophie à l'élaboration de laquelle il se consacre avec d'autres (des athées aussi) n'a pas à démontrer que les catégories religieuses correspondent à une réalité saisissable rationnellement ou expérimentalement ou intuitivement ; elle n'est pas une apologétique, mais bien une anthropologie, comme l'observe M. Werner, mais j'ajouterai une anthropologie dont l'objet est la condition historique et communautaire de l'homme, et sa destinée devant un Dieu qui se révèle à travers l'homme lui-même. Or, cette anthropologie a une dimension religieuse, M. Lemaître a raison de le rappeler, qui doit retenir l'attention du philosophe. Ce dernier se penche sur toutes les manifestations de la vie religieuse ; mais lorsqu'il s'attaque au problème fondamental, celui du statut de la raison, il s'intéresse surtout à la théologie comme à l'expression la plus rationalisée de l'expérience religieuse. La théologie est donc une discipline de pensée, dont la tâche critique s'exerce sur la formulation et l'interprétation du message rédempteur et des dogmes et non sur l'activité de la raison comme manière d'être de l'homme, et sur ses résultats, ce qui est la tâche de la critique philosophique. La critique donc varie selon ses objets. Cela m'amène à souligner les rapports entre théologie et philosophie de la religion, à la suite de la question de M. Picot : toutes deux requièrent l'activité de la pensée, mais chacune à sa manière, l'une s'appuie sur la grâce qui, par la foi, renouvelle la pensée pour « comprendre » le mystère du salut, l'autre sur la fonction « critique » d'une raison qui se structure d'une façon toujours plus nuancée ; mais elles ne peuvent s'ignorer, étant donné le statut incarné du théologien et du philosophe et leur enracinement dans l'histoire. La théologie n'est pas la révélation ; la philosophie n'est pas

l'absolu de la raison. Le pasteur est au service du Christ dans le monde ; il doit donc étudier la théologie sans négliger les philosophies. »

M. Henri Reverdin : « Selon la tradition réformée, la *théologie* est la discipline élaborée « par l'Eglise », écrivez-vous dans votre première thèse. Est-elle vraiment élaborée par l'Eglise ? Ou bien le serait-elle par un groupe auquel l'Eglise en aurait confié le soin : compagnie de pasteurs, école de théologie ?... N'est-elle pas bien plutôt l'œuvre d'une grande personnalité ?... Comment y rattacher la troisième thèse, « la fonction primordiale de la théologie est de veiller sur la fidélité et l'authenticité de la prédication de l'Eglise » ?... Je suis heureux que dès la thèse 6 vous attribuiez un rôle caractéristique à l'expérience religieuse, en défaveur chez certains... La mise entre parenthèses, dont on a déjà discuté, fait penser au principe d'exclusion de la transcendance de Flournoy ; c'est en tant que savants qu'il exhortait les psychologues à écarter toute discussion, tout examen même concernant la transcendance de l'« objet » religieux. Flournoy, croyant et pensant, n'y invitait certes pas les philosophes (ni les théologiens !) »

« Vaste question que celle de l'élaboration de la théologie, réplique M. Widmer, puisque la théologie se situe dans le prolongement de l'histoire sainte, œuvre du Saint-Esprit illuminant l'intelligence, de l'Eglise dépositaire du message et des témoignages et bien sûr des « personnalités », dont l'œuvre, à leurs yeux, est inséparable du Saint-Esprit et de l'Eglise, même s'ils combattent certaines doctrines ecclésiastiques et des aspects de l'institution ; c'est pourquoi leur œuvre est liée à l'être de l'Eglise... Il y a une expérience chrétienne spécifique, parce que la foi renouvelle l'homme dans sa totalité, à travers une sorte de réactualisation de la mort et de la résurrection du Christ. La mise entre parenthèses, à la différence du principe d'exclusion, est assumée par le philosophe de la religion, pour lui permettre de « situer » la transcendance à son niveau, qui est d'être au-dessus de tous les niveaux, afin de ne pas la réduire à des catégories qui sont œuvres humaines et qui doivent être analysées comme telles, humaines comme les expériences qu'elles expriment et sous-tendent, c'est-à-dire non pas passives, mais actives et agissantes au plus haut point. Ne le pensez-vous pas ? »

M. Reverdin : « Je suis en plein accord avec vous : l'expérience n'est pas un simple « éprouvement », un enregistrement passif. Toutes les puissances de l'âme... y participent. »

M. René Schaerer lit un fragment d'une lettre du R. P. M. M. Cottier, retenu par les obligations de son ministère : « La formule hypothético-déductive (pour caractériser la méthode de la théologie catholique, dont use M. Widmer dans sa thèse 4) ne me paraît pas heureuse. Mieux vaudrait dire : lecture explicative du donné révélé par la raison éclairée par la foi. La théologie, « intelligence de la foi », reste inférieure à la foi, qu'elle suppose cependant. Elle est une démarche de la raison qui s'efforce de scruter les richesses de la foi, *Fides quaerens intellectum*. Une conclusion théologique est valide, comme est valide l'usage de la raison, mais elle ne saurait équivaloir à une vérité révélée. La théologie est inférieure, pour le catholique, au donné révélé et à son explicitation par le Magistère assisté du Saint-Esprit. » Puis M. Schaerer ajoute : « La théologie, nous dit M. Widmer, est une discipline pratique et critique, qui a pour fonction primordiale de veiller sur la fidélité et l'authenticité de la prédication de l'Eglise. Cette pratique et cette critique ne dépendent-elles pas d'un effort préalable d'intellection ? Entre la Grâce éclairante et l'action pratique n'y

a-t-il pas l'effort de spéculation qui relève de la théologie ? La hiérarchie des niveaux admise par le catholique Duméry et retenue par M. Widmer, est-elle compatible avec une théologie d'inspiration protestante ? »

M. Widmer souligne l'intérêt de la mise au point du R. P. Cottier, relative à une thèse qui, sur la demande du groupe neuchâtelois, a été omise, pour éviter de trop longs développements ; puis à l'adresse de M. Schaerer : « A la suite de mes réponses aux précédents interlocuteurs, je remarque que l'intelligence est transformée par l'étude de son objet, celle du théologien par l'Ecriture et de ses commentaires, celles du philosophe par les Dialogues de Platon, par exemple ; transformation qui n'est pas spéculation pour le théologien, puisque son effort vise à structurer le témoignage et le culte des croyants, mais approfondissement, pénétration à travers une prise de conscience des incidences du message chrétien et de la grâce sur la condition humaine. Je suis donc d'accord avec vous, à condition de remplacer spéculation par intellection. — Le « catholicisme » de Duméry demeure, me semble-t-il, étranger à sa théorie des niveaux, dont l'intention est de sauvegarder la transcendance de Dieu, et il rejoint par ce biais un souci primordial du protestantisme ; je subodore derrière votre question une interrogation troublante qui s'est imposée à moi et que je devrai un jour élucider : quel est le rapport entre la Transcendance et l'Incarnation, le plotinisme et le christianisme ? »

M. Ferdinand Gonseth intervient alors : « ... Comme la théologie, la science est irréductible à la philosophie. Son authenticité n'est pas discursivement explicitable : elle est de l'ordre de l'acte efficace, et, par conséquent, de l'expérience vécue. Comme le théologien, le savant se trouve devant le problème d'aménager ses rapports avec la philosophie. Il ne pourra le faire qu'en réservant essentiellement son autonomie... Certes, la science et la théologie n'ont pas le même domaine d'authenticité. En un sens, ils sont profondément différents... J'ai souligné des analogies très réelles. Par là même, j'ai marqué mon accord avec M. Widmer sur tout ce qui me semble être l'essentiel de sa revendication envers la philosophie. Je suis moins d'accord avec lui quant à son rapport avec la philosophie. Il me paraît très paradoxal que son argumentation soit tout inspirée, tout informée, tout en fonction d'une attitude philosophique particulière, de l'attitude philosophique qui me paraît précisément inconciliable avec sa visée fondamentale. A mon avis, un rapport de quelque authenticité ne peut s'établir entre l'intention scientifique et l'intention philosophique que dans le cadre d'une philosophie ouverte. Il ne me paraît pas qu'il puisse en être autrement de l'intention théologique telle que M. Widmer la présente. Certes, il ne m'a pas échappé que M. Widmer y fait allusion... mais je ne suis pas certain d'en avoir exactement apprécié la portée. Dans une recherche ouverte, quelle qu'elle soit, la raison ne se trouve pas mise en cause au nom d'une expérience à laquelle elle n'aurait aucunement pris part. Elle se dépasse elle-même, par une conscience renouvelée et approfondie que, s'exerçant, elle prend d'elle-même. »

M. Widmer se réjouit de ce que la position de M. Gonseth rejoint la sienne sur des points essentiels, puis : « la théologie ne vit que parce qu'elle est ouverte *aux* interventions du Saint-Esprit à travers l'audition de la Parole, et *sur* son achèvement dans la vision béatifique. Selon moi, la philosophie elle aussi est vivante dans la mesure où elle est ouverte *à* l'acte de la raison créant ses normes d'une manière toujours plus nuancée, et *sur* sa participation à la condition de l'homme. Or, la raison comme acte n'est pas seulement mise en cause par la science, au sein de laquelle elle s'exerce et prend conscience d'elle-même, mais

aussi par la théologie, parce que, en tant que puissance de l'homme, elle s'y exerce aussi. Il n'y a pas contamination réciproque de la science et de la théologie dans cette double mise en question, car l'une se déroule au niveau de l'immanence, l'autre est sous le coup de la transcendance : pourtant l'une et l'autre sont tributaires d'une expérience *sui generis*. Je ne pars donc pas d'une attitude philosophique particulière, à moins que vous ne caractérisiez comme telle celle qui consiste à mettre à jour les préjugés de la raison et à reconnaître à l'activité de cette dernière une énergie indéfinie. »

Les références à l'idéalisme allemand de l'exposé de M. Widmer, selon M. Philippe Müller, « doivent alerter », car sa distinction entre théologie et philosophie de la religion est en opposition à ce cadre de références qui reprend de la valeur étant donné la renaissance des religions positives, et il ajoute : « ... la philosophie que vous confrontiez avec la théologie et qui inspire vos réflexions sur la critique radicale de la raison... s'est elle aussi transformée... Elle ne se présente plus comme une confession de la faiblesse et de l'impuissance humaine, mais comme une voie d'accès à la vérité, et la philosophie de la religion y est à sa place, comme une des formes sous lesquelles l'esprit cherche à récupérer tout son domaine et tous ses pouvoirs (cf. Sartre). Dès lors, le dialogue entre le théologien et le philosophe risque bien de changer de sens : ce sera de nouveau au théologien de se justifier, de se démarquer la place que le philosophe lui donne, place provisoire, transitoire à l'intérieur d'un ensemble qui déborde de la théologie insulaire de notre tradition chrétienne pour englober toutes les théologies. S'il doit y avoir dialogue, qu'au moins on commence par définir les positions d'une façon qu'acceptent les interlocuteurs : ce n'est que lorsque chacun est mis en question que l'entretien échappe aux banalités de la politesse. »

M. Fernand Brunner rappelle les sources et les intentions du conférencier, puis l'interroge : « Pourquoi ne pas admettre que l'objet de la théologie est suprêmement rationnel ? Je ne pense pas qu'on puisse déclarer, sinon par hyperbole, que cet objet est contraire à la raison. Et je ne crois pas davantage que la raison du philosophe ait entièrement développé ses pouvoirs tant qu'elle n'a pas reconnu l'existence de Dieu... Cette synergie de la foi et de la raison ne peut qu'assurer un approfondissement de la vérité, tandis qu'il est permis de craindre l'appauvrissement de la foi comme de la raison si elles demeurent juxtaposées. Ma deuxième question consiste à vous demander ce que vous pensez de l'idéal célèbre dont vous n'avez pas parlé, de la *Fides quaerens intellectum*. Je crois pour ma part que la foi aspire à l'intelligence. Dans cette perspective, la foi est seconde en dignité. Ce n'est pas là du rationalisme, car l'intelligence dont il est question n'est pas la raison abstraite, théorique, froide, impersonnelle. Ce n'est pas là non plus une thèse qui répugne au protestantisme (cf. Weigel, Poiret, etc.). »

Comme il ne reste que quelques minutes avant la clôture de la séance, M. Widmer répond sommairement aux deux derniers interpellateurs : « A M. Müller, je rappelle 1° que la mise en question radicale de la raison par elle-même n'est pas un signe de faiblesse, mais de courage et de lucidité, 2° que personne, et surtout pas le philosophe ne peut inviter le théologien à justifier sa discipline, qui est illégitime en dehors de son seul fondement historique et idéel, Jésus-Christ et sa révélation. Je ne vois pas comment le philosophe est habilité à donner sa place respective à chaque théologie des religions positives, sinon en demeurant sur le plan de la phénoménologie, à moins de sombrer dans

le syncrétisme. Je pense aussi que le dialogue est viable seulement dans le climat d'une interrogation mutuelle. — M. Brunner arrive à propos ; il est le représentant d'une *philosophia perennis*, profondément imprégnée du christianisme, aux dépens des autres religions et jamais suspecte de syncrétisme. Il connaît mon admiration pour l'augustinisme et Malebranche et je suis disposé à reconnaître le caractère suprêmement rationnel de la théologie, à souscrire au mariage de la foi et de la raison, à définir la *doctrina sacra* comme *Fides quaerens intellectum*, mais à une condition, que l'on reconnaisse Dieu, révélé en Jésus-Christ, objet de la théologie comme étant transrationnel, la raison illuminée par la foi comme une raison encore humaine et la foi aiguillonnée par la raison comme une foi espérant sa transformation en vision, la *Fides quarens intellectum* comme la foi unie à une communauté par les liens de la charité et sollicitée par Dieu à rayonner grâce à une intelligence visant à l'universalité. Or, il nous est loisible de penser qu'une telle condition modifie profondément le cadre et l'intention de la *philosophia perennis*, sans pour autant la récuser. »

Plusieurs interpellateurs qui s'étaient inscrits auprès de notre président n'eurent pas le temps de prendre la parole et ont envoyé leurs questions, que nous transcrivons ici avec quelques coupures. M. H.-L. Miéville [1] discerne deux postulats sous-jacents à la théologie définie comme une discipline de contrôle : « 1. L'intention et l'enseignement de Jésus-Christ peuvent être définis d'une *façon objective*, lorsqu'on s'y applique de la manière qui convient, sans qu'il s'y mêle des éléments d'interprétation d'ordre subjectif et contingent. La documentation dont nous disposons pour cela étant jugée suffisante et permettant une exégèse valable quant à l'essentiel pour tout esprit non prévenu. — 2. « L'enseignement du Christ — le premier postulat étant admis — fait loi *absolument*. Si Jésus-Christ est la Parole de Dieu, son infaillibilité paraît en découler et toute interprétation trop libre, toute réserve critique doit être dénoncée comme une déviation condamnable. La foi chrétienne est alors définie (implicitement) comme l'adhésion de la pensée à une *vérité* conçue comme une donnée objective que l'on peut s'approprier comme telle, que l'on accepte ou refuse en bloc *sur la foi de sa provenance, et non en vertu et selon la mesure de la lumière qu'elle produit en l'esprit*. A ces postulats, M. Miéville n'oppose pas seulement la diversité des opinions des théologiens soit au cours du temps, soit actuellement, mais l'exemple de saint Paul et de saint Jean, qui ont formulé leur conception de l'œuvre du Christ, bien plutôt qu'ils ne se sont attachés à recueillir rigoureusement un enseignement de la bouche même du Christ. Ne sont-ce pas là des modèles de ce que devraient faire les théologiens d'aujourd'hui, en reconnaissant la part de subjectivité qu'implique cette tâche ? » Sur la philosophie de la religion : « Le programme tracé par M. Widmer pour la philosophie de la religion et qui est de dégager la cohérence des structures rationnelles de l'expérience religieuse, est appliqué, à titre d'exemple, par M. Miéville au rite du sacrifice. Ce faisant il montre que les structures en sont diverses et que leur cohérence est une question qui divise encore les théologiens. M. Miéville pose ensuite le *problème du lien de cette cohérence avec la vérité*. Si le lien est reconnu, alors la philosophie de la religion a un pouvoir judicatoire que semble écarter M. Widmer ; si le lien est nié, alors le problème que M. Widmer

---

[1] Empêché d'assister à la conférence, M. Miéville a bien voulu rédiger des remarques relatives aux thèses reproduites sur la convocation ; elles recouvrent en partie des observations faites par les orateurs présents ; celles qui présentent des différences ont été résumées par M. S. Gagnebin.

charge la philosophie de résoudre n'est pas de son ressort, car la philosophie est essentiellement une recherche de vérité. La phénoménologie qui écarte la question de la vérité n'est qu'une discipline auxiliaire de la philosophie. Si la philosophie exerçait sa fonction à l'égard de la théologie, elle chercherait ce qu'Euken a appelé sa « Wahrheitsgehalt » et aboutirait soit à une philosophie religieuse, soit à considérer la religion comme un phénomène humain à la façon de Hume (cf. H.-L. Miéville : *Condition de l'homme*, Genève, 1959). »

Sans discuter les postulats mis en relief par M. Miéville, je lui concède la part de subjectivité inhérente à toute théologie ; encore faut-il souligner qu'à la suite de Paul et de Jean, le théologien ne peut faire abstraction ni de la foi constitutive de la communauté, lorsqu'il élabore sa conception de la doctrine chrétienne, ni de cette « lumière intérieure qu'elle produit en l'esprit » ; or, cette objectivité n'est pas celle des sciences, ni celle de la philosophie ; elle ne saurait être infaillible ; c'est pourquoi la théologie n'exerce pas un contrôle contraignant sur la prédication et la vie de l'Eglise, elle ne remplace pas la seigneurie du Christ. La philosophie a un pouvoir judicatoire en philosophie, en ce qu'elle contribue à la connaissance du statut de la raison et à l'éclairement de la condition humaine ; lorsqu'elle examine le problème de Dieu, elle avertit la théologie, sans lui prescrire une conduite, sur les dangers qu'elle court en rabaissant la transcendance dans des expressions trop humaines. Ce faisant, elle ne renie en rien l'exigence de la vérité qui la travaille : une théologie dont elle ne découvrirait pas la cohérence, n'aurait pour elle qu'une si faible consistance qu'elle n'y reconnaîtrait aucun indice de vérité. Après ce que nous avons dit dans notre étude, la philosophie de la religion ne débouche pas sur une philosophie religieuse, ni ne se réduit à un phénoménisme.

M. Pierre Bovet écrit : « ... Il y a plusieurs philosophies de la religion, et il est vraisemblable que les relations qu'elles soutiennent avec la théologie sont différentes dans chaque cas. Pour moi, il n'y en a qu'une qui me soit familière, celle de mon maître, J.-J. Gourd... Vous savez quelle contribution son analyse des différents aspects, des éléments divers du phénomène, apporte à cette étude de la raison... On a dit que la théologie avait toujours une portée pratique... C'était aussi le cas de la philosophie de la religion de Gourd. Il déplorait que ces collègues ne l'eussent pas reconnu. Il pensait, j'imagine, à ces pasteurs pour lesquels le libéralisme théologique tel qu'il était alors conçu, entraînait une notion de la raison étroite et, en religion surtout, négative. L'élément incoordonable, hors la loi, inhérent au phénomène, fournit à la religion de Gourd de quoi tirer parti, un parti essentiel de ce qui n'est ni causal, ni moral : la création, le miracle, la liberté, le pardon, la grâce, la personne, l'amour. Vous savez comment Gourd prolongeait les lignes, vous les prolongerez avec lui... »

Dans un sens voisin, M. Marcel Reymond s'exprime ainsi : « Pourquoi limiter l'étude de la philosophie de la religion aux seules structures dites rationnelles. Voilà qui eût étonné non seulement J.-J. Gourd, mais aussi Bergson. » Puis après avoir évoqué le principe d'exclusion de la transcendance, il ajoute : « La philosophie de la religion n'a pas de fonction judicatrice directe à exercer sur la théologie, mais on ne peut l'empêcher d'exercer une influence indirecte, laquelle peut être jugée diversement... Cette influence peut aussi agir en dehors des Eglises et entretenir une atmosphère de compréhension et de respect... dans les questions pratiques (éducation, attitude de l'Etat en face de l'Eglise, etc.). »

Gourd, avec sa notion d'incoordonnable, est incontestablement un précurseur de la philosophie actuelle de la religion. Il faudrait soumettre à un examen

critique la portée pratique qu'il lui reconnaît. Encore une fois, elle n'est pas une apologétique, même si elle met en relief les conditions théoriques et pratiques dont l'homme doit tenir compte dans son option pour ou contre le Christ. Seulement ces conditions ne sont pas des motifs de crédibilité, des raisons nécessaires de croire ; l'option relève de l'homme et de sa liberté et non d'une critique de la religion. On comprend alors pourquoi cette dernière recourt à une mise entre parenthèses de ce qui relève de l'assentiment libre. Je ne nie nullement que la philosophie de la religion peut avoir par voie de conséquences une influence, puisqu'elle « comprend » l'homme (pas seulement les structures rationnelles, mais toutes les autres, seulement à la lumière de celles-là), sur la théologie, la société et la civilisation, mais il ne s'agit plus de son élaboration, mais de ses résonances.

M. MAURICE GEX rédige en ces termes son intervention : « ... La raison n'est tolérée qu'à condition qu'elle se fasse hara-kiri à partir d'un certain point... La raison ne peut pas se mettre en question *elle-même*, *dans son ensemble*, mais seulement dans les modalités de ses applications » (cf. M. Gonseth). Puis, à propos de la mise entre parenthèses : « Excellente mesure pour éviter les conflits ! Nous demandons alors comment il faudra appeler la philosophie qui se posera ces questions *inévitables*, mettant en cause l'objet de la religion (divinité du Christ, immortalité de l'âme, etc.)... Ce sont toutes les formes de la religion que la philosophie se doit d'examiner et de comparer à une époque où la spiritualité de l'Occident est anxieusement confrontée avec celle de l'Orient, et ne pas s'en tenir seulement à la religion chrétienne réformée. Pour nous, une des tâches les plus urgentes de la philosophie est d'épurer les diverses manifestations religieuses de tout le métaphorique et mythique qui les alourdit, œuvre entreprise vigoureusement par H.-L. Miéville. »

Tout mon exposé vise à critiquer toutes les formes d'anti-intellectualisme et de fidéisme. La raison ne se saborde pas ; elle prend conscience de son attachement à la condition de l'homme. Elle met en question sa soi-disant capacité de sauver l'homme et de le faire communier avec Dieu, ce qui est l'une de ses applications. La question inévitable pour le philosophe dans ce domaine ne concerne pas la divinité du Christ, mais : « La philosophie est-elle apte à poser des questions sur la *réalité* du Christ ? » Son rôle n'est-il pas plutôt de se demander : « Quel est le *sens*, quelle est la *signification* d'une doctrine et d'une vie fondée sur la personne et l'œuvre du Christ ? » Bien sûr, il faudrait examiner toutes les formes de religion dans leurs représentants les plus typiques et au niveau de la foule qui souvent les trahit ; mais peut-on charger la philosophie d'éliminer le métaphorique et le mythique de ces religions vivantes et vécues si diversement, qu'en restera-t-il une fois épurées de ces modes d'expression qui haussent et orientent l'intentionalité de la conscience religieuse ? Une religion philosophique, exsangue, dans laquelle l'entendement lui-même périra d'asphyxie.

« Floridor-Célestin, écrit M. FERNAND-LUCIEN MÜLLER, M. Widmer a plaidé la cause d'une reconnaissance *de iure* par la philosophie de sa coexistence *de facto* avec la théologie. Au gré de « il faut » plus péremptoires que convaincants, les thèses de M. Widmer visent à instaurer des relations amicales et teintées de paternalisme entre les deux disciplines... Avec l'implication d'un double monopole : de la religion comme telle par la religion chrétienne, et du message chrétien par une théologie confessionnelle. M. Widmer abandonne à la philosophie l'élaboration d'un « statut de la raison », alors que c'est le statut de l'homme tout entier qui est en jeu (en témoignent dans sa perspective des notions comme

celles de « désordre de la chute » et de « salut »). Il a été beaucoup question d'histoire aujourd'hui, mais un peu comme si la théologie avait cheminé en vase clos ; cette restriction s'est répercutée sur ce qui vient d'être dit de la liberté. Car si l'humanisme de la Renaissance... procède d'un mouvement libérateur analogue à celui de la Réforme, il en diffère en accentuant la divinité de l'homme, que la Réforme livre à un nouveau pouvoir d'un Dieu transcendant et dogmatisé. Là est la pierre d'achoppement entre la philosophie moderne et la théologie, fût-ce la réformée. Non morcelée, l'histoire occidentale prouve combien il est artificiel d'assimiler la coexistence de la théologie et de la philosophie avec la coexistence des sciences et de la philosophie. » Puis décrivant la similitude entre cette séance et celle de 1942 consacrée à la révélation, M. Müller se demande si « les Ecritures sacrées le sont au sens des théologiens ? En douter, les considérer comme des documents humains à soumettre... à une exégèse humaine, c'est contester toute prérogative à leur sujet. »

Dans ma position, pas de paternalisme dont on trouverait des traces au moyen âge, mais qui n'a guère bonne presse depuis la Renaissance et la Réforme. Je cherche seulement à sauvegarder le caractère spécifique de la théologie, qui est une discipline et non un divertissement pour essaystes et à respecter l'exigence critique de la philosophie et à les situer. Quand je parle du statut de la raison, je parle de la condition de l'homme. J'ignore une théologie dont l'élaboration se ferait en vase clos, sinon le problème soulevé n'aurait aucun sens. La Réforme proclame ce que Dieu a fait, fait et fera pour l'homme : il le libère de l'angoisse de la mort et lui donne un statut nouveau. La philosophie moderne ne se substitue pas à une doctrine de salut, ou alors elle n'est plus moderne, mais antique. Dieu et non pas l'Eglise ou les théologiens sacralise l'Ecriture en s'y manifestant indirectement par la médiation de l'homme ; quant à l'exégète, il en cherche le sens comme en présence d'un document humain, dont l'intention dépasse l'expression.

M. Djubal écrit : « En faisant appel aux anciens réflexes chrétiens de son auditoire, M. Widmer a su habilement jeter sur lui le filet de l'oiseleur. Mais lui-même déchira des mailles, en faisant allusion aux origines judéo-hellénistiques du christianisme. C'est en effet reconnaître ses origines patriarcales, avec sa logique particulière, son droit particulier, son Dieu viril, juste, fort et jaloux et la nécessité d'un salut pour sauver l'homme de sa situation œdipienne. En partant d'une religion sans issue du matriarcat (culte de la Grande-Mère), les notions et le drame du salut eussent été tout autres. Envisagée dans un système fratriarcal (en devenir), la théologie se trouverait allégée de faux problèmes et se transformerait en un humanisme fraternel qui ferait du théologien un philosophe. »

Je ne suis pas un oiseleur et je doute fort des anciens réflexes chrétiens de l'auditoire. Une interprétation psychanalytique du comportement religieux peut aider à la guérison des maladies du sentiment religieux, mais ne saurait soumettre la foi constitutive et l'expérience chrétienne à une telle réduction sans les déformer. J'avoue mon incompétence en ce qui concerne les conséquences de l'avènement du futur système fratriarcal pour le théologien !

« ... M. Widmer sent deux hommes en lui, nous écrit M. Charles Gagnebin, un chrétien qui se développe en théologien réformé, et un homme qui a reconnu comme nécessaire la réflexion philosophique. Comment concilier ces deux hommes ? 1° Commençant par la théologie, M. Widmer indique que l'un des traits caractéristiques de la théologie réformée réside dans le recours à l'ana-

logie. Si je m'en rapporte à la thèse remarquable de Benjamin Décorvet comparant avec la pensée thomiste le *Rôle de l'analogie dans la connaissance des noms communs à Dieu et aux créatures d'après J. Zanchi, D. Chamier et Fr. Turrétin, théologien calviniste*, il semble bien que les réformés n'ont pas innové en cette matière, M. Widmer se rallierait-il à cette vue ? — 2° La raison philosophique peut-elle restituer réflexivement à la conscience le sens des structures religieuses sans viser la réalité même de l'objet de la religion ? Le philosophe en M. Widmer opère un repli critique fort prudent. Si valable que soit le repli critique, il ne peut constituer à lui seul la visée et l'objet de la philosophie qui s'engage fondamentalement dans la question : Qu'est-ce qui est ? Quel est l'être véritable ? L'analyse réflexive ne conduit-elle pas alors, et finalement, à reconnaître que le *summum esse* coïncide avec le *summum intelligere* ? Dans ce sens, l'acte de confiance en Dieu, être parfait, apparaît comme éminemment raisonnable, s'il est vrai qu'il est plus raisonnable de se confier à un être infaillible qu'en un autre qui ne l'est pas. Dès lors... le dualisme de M. Widmer... ne se présente-t-il pas comme une position dont l'inconvénient serait de vouloir restreindre la portée de la raison tout en ne pouvant pas lui assigner de bornes ? »

L'analogie scolastique (médiévale ou réformée du XVIIe siècle) concerne l'attribution et la relation ; elle relève d'une épistémologie solidement élaborée. L'*analogia fidei*, comme méthode spécifiquement théologique de Paul, de Jean, de l'auteur de l'épître aux Hébreux, puis des Pères orientaux et qui se retrouve diversement chez Augustin et les docteurs médiévaux, est mise en œuvre d'une manière systématique par Luther et Calvin, qui la dépouillent de l'allégorisme dont elle fut souvent victime ; ils en tirent une herméneutique, qui se fonde sur le sens littéral des textes et qui recourt à une méthode historique naissante. Sur ce point, ils ont innové. Leurs successeurs ne leur ont pas toujours été fidèles, en revenant à une problématique scolastique et sans la situer à sa place légitime. Pour moi, la question reste ouverte de savoir si Dieu est le *summum esse* en qui coïncide le *summum intelligere* ; et justement le fait que l'analyse réflexive conduit à une telle identification est pour moi l'indice que les notions d'*esse* et d'*intelligere*, même qualifiées par *summum* sont lestées d'immanence et n'expriment qu'une visée de la transcendance. La raison philosophique porte en elle sa critique, parce qu'elle est liée à la condition de l'homme limité ; seulement sous le choc de l'Evangile et de son appel à un renouvellement de l'intelligence, elle se rend compte qu'elle n'est plus seule, mais en face de quelque chose qui tout à la fois l'accompagne et la dépasse en la transformant. C'est pourquoi, cela dit très sommairement, la raison peut se limiter dans son exercice philosophique et nous en convenons depuis Kant, mais dans son exercice théologique, elle ne saurait se borner elle-même, étant donné la présence de la grâce et nous en convenons en constatant les timidités de certains théologiens et les audaces des autres. Ce double exercice ne me fait pas sentir deux hommes en moi, mais me renvoie à l'image de *Janus bifrons* !

M. J.-Claude Piguet écrit : « A deux reprises, M. Widmer s'est servi des expressions : « Nous les théologiens », et : « Vous, les philosophes ». Or, il s'est mépris sur lui-même, car c'est en philosophe qu'il nous a parlé, même dans sa première partie. Il a abordé la théologie en étudiant les « invariants », le « fondement », la « fonction » et la « méthode » ; or, c'est là écrire une *certaine philosophie* de la théologie, confrontée ensuite à de certaines philosophies de la religion. Ce point est apparu à l'évidence dans la « charnière » de l'exposé, là où M. Widmer a voulu passer de la « sphère du vécu » (théologique) à la « sphère de la réflexion » (philosophique). Car le vécu (théologique) d'où M. Widmer a

voulu partir était *déjà* du réfléchi philosophique ; dès les premières lignes de son exposé, l'abordage du vécu théologique a été fait réflexivement par un philosophe. »

Le théologique appartient à la sphère du vécu de deux manières : d'abord dans son objet, l'économie du salut réalisée historiquement par Jésus-Christ et actualisée présentement par le Saint-Esprit ; or, le salut est une vie nouvelle ; ensuite, dans son sujet, le théologien vit ce qu'il énonce, l'intelligence de la foi est communion aux mystères du salut qui sont la raison d'être de l'Eglise et de sa théologie. Que ce vécu soit conscient, cela va sans dire ; il a un sens perceptible à la conscience qu'il régénère et éclaire. Mais il n'est pas du réfléchi philosophique qui soumettrait à un examen « critique » l'objet théologique (mystère du salut) ou sa connaissance (l'intelligence renouvelée par le Saint-Esprit). Ni Origène, ni Augustin, ni Thomas d'Aquin, ni Luther, ni Calvin n'ont élaboré une philosophie pour elle-même ; ils ont pratiqué la recherche philosophique (plus ou moins) toujours en vue de l'intention théologique ; ils ne s'intéressent pas à l'enchaînement nécessaire pris en lui-même des idées « théologiques », mais à leur cohérence en vue de leur efficacité pour la prédication ou la vie de l'Eglise. De même, ils ont pu parler de méthode, de fondement... sans philosopher, mais en songeant aux textes bibliques où le Christ est confessé comme le fondement, où il se présente lui-même comme le chemin. Le philosophe de la religion exerce sa réflexion « critique » sur ce vécu inséparable de ses expressions et de ses manifestations ; mais, s'il prend ses distances par rapport à lui, c'est pour mieux répondre à cette question : Que *signifie* pour l'économie de la raison l'intention du théologien de reconnaître Jésus-Christ comme fondement, comme chemin ? En quoi cela a-t-il un *sens* ? Et pour qui cela aurait-il un *sens* ? Et nous voici replacés devant la question fondamentale de la philosophie de la religion chrétienne : Le christianisme a-t-il un *sens* repérable, même pour celui qui ne lui a pas donné son assentiment et qui s'interroge sur ce sens au niveau de la réflexivité ? Le philosophe de la religion examinera le christianisme, pour essayer de répondre à cette question, sans confondre ses investigations avec celles de son collègue théologien qui lui s'adresse à ceux qui vivent ce sens et de ce sens, pour approfondir et fortifier leur foi. Sans la distinction entre sphère du vécu et sphère du réfléchi *critique* des *disciplines formalisées* et de la *réflexion sur leur fondement*, philosophes et théologiens continueront à s'embourber dans les confusions les plus dommageables.

G. Widmer.

LE RENOUVEAU DE L'ESTHÉTIQUE KANTIENNE

La *Revue de théologie et de philosophie* a toujours tenu à signaler les publications séparées des *Kantstudien*, et nous marquons ici spécialement l'apparition de ce numéro [1], qui met en question, au travers de l'esthétique de Kant, l'œuvre entière de ce philosophe, et qui modifie considérablement l'optique habituelle sur la *Critique du Jugement*. On sait en effet que Walter Biémel, l'auteur de l'ouvrage que nous analysons, est orienté du côté de la phénoménologie, si bien que la rencontre entre la phénoménologie et le kantisme ne saurait manquer d'intérêt.

La technicité et la relative difficulté de l'ouvrage de W. Biémel m'engagent à procéder à quelques rappels élémentaires, que le lecteur voudra bien excuser.

Place de l'esthétique de Kant dans son œuvre. — L'œuvre de Kant comprend essentiellement trois « Critiques », parues successivement, dont chacune est un problème.

La *Critique de la raison pure* creuse un abîme qui semble infranchissable entre les choses telles qu'elles sont en soi (les noumènes), et les phénomènes naturels qui tombent sous les lois de l'entendement et la juridiction de l'homme pensant. La science règne en maîtresse sur ces phénomènes, tandis que la métaphysique traditionnelle échoue à rendre compte théoriquement (c'est-à-dire par la voie de la connaissance s'exprimant dans le langage) des choses en soi (noumènes).

La première *Critique* pose un problème à elle seule, parce que, malgré ce refus de la métaphysique, l'accrochage aux noumènes s'y fait plus ou moins explicitement, en des phrases qui font le désespoir des commentateurs, et il s'y fait de plus à trois « étages » distincts,

[1] Walter Biémel : *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst.* Hab. Diss. — Köln, Kölner Universitäts-Verlag, 1959. 200 S. « Beihefte », 77.

au niveau de la sensibilité, de l'entendement et de la raison, si bien que l'on peut encore privilégier à tour de rôle l'un ou l'autre de ces « accrochages » pour en déduire les autres.

La *Critique de la raison pratique* semble combler l'abîme entre phénomènes et noumènes, entre l'homme et l'absolu, mais elle le comble sur le seul plan de l'action morale : la morale humaine est en effet tout entière suspendue au monde des noumènes, et toute morale qui s'en tiendrait au monde phénoménal est caduque.

La seconde *Critique* pose un problème qui sera la charnière de tout l'idéalisme allemand : quels peuvent être en effet les rapports entre la vie morale et la connaissance théorique, si la vie morale procède de cela justement que la connaissance théorique exclut ?

La *Critique du Jugement* semble enfin tomber du ciel, comme un monolithe égaré. Elle doit être, de l'aveu de Kant, la synthèse des deux premières *Critiques*. Mais en fait, elle nous parle de choses devenues à nos yeux très étrangères l'une à l'autre, et de plus étrangères ensemble à tout ce que les deux premières *Critiques* avaient développé. La troisième *Critique* nous parle en effet du beau, du sublime et de la finalité biologique.

La troisième *Critique* élève donc au carré les problèmes posés par ses deux sœurs aînées. Car le problème qu'elle pose à elle seule doit être encore confronté aux résultats obtenus par Kant antérieurement. C'est pourquoi du reste on a souvent été tenté de séparer la troisième *Critique* des autres et amené ainsi à considérer à part l'esthétique de Kant, en laissant presque toujours « tomber » les cent dernières pages, la « seconde partie » de la *Critique du Jugement* consacrée à la finalité dans la nature.

Le kantisme en Allemagne. — A ces embarras objectifs s'ajoutent encore ceux qui proviennent de l'évolution même du kantisme en Allemagne et en France. En Allemagne, par exemple, le kantisme a pris appui tour à tour sur l'une ou l'autre des trois *Critiques*.

La *Critique de la raison pure* a été analysée de manière très rigoureuse, dans une perspective de logiciens, par l'école dite de Marbourg (Cohen) ; le contenu des autres *Critiques* est alors réduit, plus ou moins logiquement, avec plus ou moins de bonheur, aux concepts fondamentaux de la première *Critique*. L'école de Marbourg a fleuri à la fin du siècle passé et au début de celui-ci ; fortement amendée, elle vit encore dans les travaux de l'école de Cologne (Heimsoeth, Martin).

La *Critique de la raison pratique* a été le pain quotidien des « idéalistes » allemands, de Fichte en particulier. En partant de la morale kantienne, ces philosophes ont cherché à « récupérer », pour ainsi dire, les acquis kantiens en matière de théorie de la connaissance.

Quant à la *Critique du Jugement*, son sort fut étrange. Ce sont en fait les poètes, et, de manière plus générale, l'art romantique qui en tirèrent le plus grand profit. Il y a à cela une raison qu'il faut indiquer : Kant en effet dresse, dans la première *Critique*, une barrière infranchissable entre notre langage d'homme et l'absolu ; nos paroles, dit-il en substance, ne sauraient toucher l'absolu. Dans la seconde *Critique*, il surenchérit : seule l'action morale trouve sa source dans le monde nouménal, mais cette action ne saurait être *formulée* dans ses principes. Donc le noumène nous parle, mais nous ne pouvons faire autre chose que l'écouter en *silence*. On voit que dans de telles conditions un poète romantique ne saurait comment être kantien, puisqu'il vise l'*absolu* par sa *parole*. Mais justement la troisième *Critique* affirme que le beau est *intermédiaire* entre l'absolu et nous, et que l'œuvre écrite est un « symbole » du nouménal. La leçon de la troisième *Critique*, et d'elle seule, c'est donc que l'art est une voie royale vers l'absolu, et que la parole poétique (ou musicale) peut légitimement prétendre valoir métaphysiquement. Cette leçon fut, en gros, celle que Schiller d'une part, grand lecteur de la *Critique du Jugement*, et le romantisme artistique allemand en général tirèrent de la troisième *Critique*.

L'esthétique kantienne ne fut donc pas d'abord le fait des philosophes de métier, mais des poètes et des musiciens. Les « esthétiques » postérieures à celle de Kant, et inspirées par lui, celles de Schelling ou de Hegel, furent en effet essentiellement un *reflet* du mouvement de l'art romantique, c'est-à-dire des *philosophies de l'art romantique*, et non pas des *esthétiques*.

Ce n'est ainsi qu'aujourd'hui, précisément avec l'œuvre de W. Biémel, que l'esthétique kantienne se voit séparée du mouvement romantique qu'elle conditionna plus ou moins directement, et saisie au niveau de l'*esthétique* même.

Le kantisme en France. — Il en faut dire quelques mots, qui éclaireront la suite et feront valoir l'originalité de W. Biémel. Au fond, le kantisme pénétra mal, et tardivement, en une France d'abord imprégnée de positivisme, puis, à la fin du siècle dernier, cédant aux tentations d'un spiritualisme élargi, dont le principal représentant était considéré comme un acharné « anti-kantien » (j'ai nommé Bergson). Il y eut bien, c'est vrai, le « néo-criticisme » de Renouvier, mais on y trouve davantage du Renouvier que du Kant.

Un fait cependant doit être souligné. Alors qu'en Allemagne éclosaient et fleurissaient les « Philosophies de l'art », dont j'ai dit qu'elles étaient la simple reprise, au niveau réflexif, d'un état de fait essentiellement artistique (romantique), et non pas philosophique, la France ne connaissait que l'épanouissement du romantisme et

surtout, plus tard, du symbolisme, sur un plan uniquement artistique, sans aucune théorie. Car on ne peut compter les essais d'un Baudelaire, par exemple, pour de la « philosophie de l'art », au même titre que celle d'un Schelling ou d'un Hegel. Aussi est-ce en France que naquit une réflexion esthétique pure, une véritable *esthétique* ; et elle naquit précisément en opposition au romantisme, dans cette opposition précise que des Valéry, des Mallarmé, des Focillon manifestèrent aux soubassements théoriques qu'ils supposaient (non sans justesse) à l'art romantique. Et c'est dans ce milieu, qui ne doit donc rien au romantisme sinon son « anti-romantisme », rien aux philosophies de l'art allemandes sinon une réaction impulsive contre tout ce qui est allemand, rien enfin à Kant lui-même, que surgit l'œuvre monumentale de Victor Basch, consacrée à l'esthétique kantienne. Le grand mérite de Basch consiste à avoir abordé Kant en *esthéticien*, et non pas en philosophe de l'art ; en quoi il a devancé tous les Allemands. Sa faiblesse, c'est qu'il est comme emprisonné dans des cadres mentaux mal élaborés, en particulier dans une distinction très « post-romantique » de la raison et du sentiment — distinction qu'il doit aussi à Schopenhauer (un Schopenhauer mal compris) et aux balbutiements d'une psychologie naissante (allemande) de l'affectivité.

Kant aujourd'hui. — Là-dessus, rien ne se passe pendant toute la première moitié du XXe siècle, sauf que l'esthétique française s'affermit de plus en plus dans ses positions et fixe avec de plus en plus de précision son propre point de vue esthétique, et que l'Allemagne découvre la phénoménologie. Or, si l'esthétique est essentiellement prospective, la phénoménologie, entre autres dimensions, possède aussi une dimension rétrospective ; je veux dire qu'elle est non seulement au service de la philosophie future, mais de la philosophie ou des philosophies du passé. Elle est une méthode de lecture, cherchant chez les penseurs d'hier l'essence (au sens phénoménologique) de leur message.

Au moment où la phénoménologie cesse d'être allemande pour devenir un bien commun en Europe, la rencontre avec l'esthétique était fatale. Les esthétiques phénoménologiques ou les phénoménologies esthétiques se succèdent, et il était fatal qu'elles se rencontrent aussi sur un ancêtre commun, sur Kant.

L'esthétique de Kant se trouve donc occuper une place de premier rang dans la recherche philosophique contemporaine, d'après-guerre. Et l'ouvrage de W. Biémel en est une illustration convaincante, tout autant du reste que les travaux de Mikel Dufrenne en France. Tous deux, en effet, se demandent si Kant n'a pas été singulièrement déformé jusqu'ici, et s'il n'y a pas chez Kant un « noyau vivant »,

un centre de pensée qui peut devenir, pour nous, l'origine d'un renouvellement de la philosophie.

Le problème interne de la troisième Critique. — Pour comprendre le sens de ce renouvellement dans sa source même que constitue l'esthétique de Kant, il convient de voir avec autant de précision possible le *problème* technique que pose la troisième *Critique*, et de remonter encore une fois le temps de Kant à nous pour en suivre l'évolution.

Pour le dire en un mot, l'esthétique kantienne affirme que le beau est l'objet d'une faculté de l'esprit spécifique, dite « jugement », laquelle correspond à peu près au sixième sens des Anglais disciples de Locke. Il y a cependant une grande différence : le sixième sens anglais était un « sens », dans la tradition empiriste. Or, Kant récuse l'empirisme anglais, qui l'a tiré de son « sommeil dogmatique ». Le « jugement » de Kant n'est donc pas un sens, mais ce n'est pas non plus un jugement dans la perspective rationaliste du leibnizianisme, c'est-à-dire un jugement logique, rationnel, du type des jugements mathématiques (la musique est une mathématique inconsciente, disait Leibniz). Le « jugement » de Kant n'est donc ni un jugement au sens de Wolff, ni un « sens » selon la tradition empiriste. Il est exactement entre les deux ; il synthétise l'empirisme et le rationalisme. Il est contact immédiat (en quoi il est sens), mais fruit de la réflexion (en quoi il est rationnel). Il ne relève pas de la sensibilité seulement, mais pas non plus de la seule raison ; il est à l'intersection de l'entendement et de l'imagination, de la raison et de la sensibilité.

C'est là une place difficile à occuper, et difficile à cerner. On est continuellement tenté de tirer le jugement kantien du côté de la pure raison (et dans ce cas, jouir, c'est calculer), ou du côté de la seule sensibilité (et dans ce cas, calculer, c'est s'interdire de jouir). L'œuvre d'art n'est-elle pas de ce point de vue un mixte elle aussi, ni équation abstraite, purement formelle, ni chatouillement agréable, plaisir des seuls sens ?

Le but de Kant, c'est de cerner le statut du beau, statut mixte, ambigu, en cernant le statut du jugement esthétique. Supposez maintenant que Kant ait réussi ; ne serait-il pas dès lors évident que l'esthétique kantienne fait le « pont » entre les deux premières *Critiques* ? Car la première *Critique* nous rive à l'expérience possible, c'est-à-dire aux données des sens ; la seconde *Critique* nous rive aux noumènes, c'est-à-dire aux objets propres de la seule raison. Si le « jugement » kantien, jugement esthétique, relève *à la fois* des données sensibles et de la raison autonome, alors l'esthétique est le véritable trait d'union entre le monde des phénomènes et le monde des noumènes : il « unit en une totalité les deux parties de la philosophie » et établit

un « lien entre la législation de l'entendement et celle de la raison »[1].

Les gauchissements de ce problème. — En réalité, il faut un immense recul historique pour saisir le *bien-fondé* de cette prétention kantienne. Et les kantiens dans l'histoire s'y sont trompés. En France, Victor Basch conteste ce bien-fondé. Il enferme Kant dans un dilemme, et sépare violemment ce que Kant voulait justement unir en un. C'est que, si Kant voulait unir en un la raison d'une part, les sens de l'autre, cette raison apparaissait à Basch plus logique que jamais, car Basch était nourri d'épistémologie scientifique et de rationalisme à la Brunschvicg ; et le monde des sens apparaissait au même Basch plus fuyant et plus ondoyant que jamais, car il était pénétré d'une psychologie naissante de l'affectivité balbutiante, et avait lu Ribot et ses fameux « sentiments diffus », et baignait dans la révélation de l'inconscient affectif que lui avait apportée un Schopenhauer importé par Bazaillas. Aussi condamne-t-il Kant : ou bien, dit-il, le jugement précède le sentiment (et alors se volatilise le plaisir esthétique), ou bien le sentiment précède le jugement et se volatilisent toutes les prétentions kantiennes à l'universalité, à la nécessité, à l'apriori en un mot.

Or, il semble bien que le kantisme allemand soit victime, à la même époque, du même gauchissement, du même refus de reconnaître le bien-fondé de la tentative kantienne. Ainsi Cohen (que je ne connais pas de première main) semble bien (si j'en crois ce que nous en dit W. Biémel) condamner Kant sur les mêmes pièces, avec cette différence qu'il volatilise purement et simplement le sentiment esthétique pour n'en faire qu'une sorte d'« épiphénomène » de la raison calculatrice. Ainsi, alors que Basch déplorait au fond que Kant ne fasse pas au sentiment la part qui lui est due, selon lui, en matière d'art, Cohen semble déplorer que Kant ait pu lui faire une place quelconque. Si Basch sentimentalisait quelque peu Kant pour l'accommoder à sa propre conception de l'esthétique, Cohen le logicise, l'intellectualise.

Le fond du message esthétique de Kant. — Au fond, quand on lit la *Critique du Jugement*, on ressent une impression profonde qu'il ne faut jamais récuser : c'est que Kant a tourné, si j'ose dire, autour d'un point capital, qu'il pressentait mais ne savait guère comment exprimer, et que, pour mieux faire valoir ce qu'il désirait faire entendre, il a procédé surtout négativement. Il a en effet refusé, avec toute la fermeté désirable, autant l'intellectualisme que le sentimentalisme, autant Leibniz ou Wolff que Hume ou Burke ; autant, par

[1] *Critique du Jugement*, Introduction, III et IX.

anticipation, Cohen que Basch. Il a refusé ces deux extrêmes, parce qu'il sentait bien que le point central autour duquel il gravitait n'était ni l'un ni l'autre de ces deux extrêmes, mais un point qui les contenait tous deux, au moins virtuellement.

Les refus de Kant, en matière esthétique, sont donc clairs. Ce qui l'est moins, c'est ce point positif qu'il a voulu mettre en lumière. Car ce point constitue ce que Bergson a appelé un « point si simple... » Appelons, pour essayer d'y voir clair, « apriori » tout ce qui a trait, d'une manière ou d'une autre, à la raison ; tout ce qui est rationalisable de quelque façon que ce soit ; tout enfin ce qui semble susceptible de se passer résolument de toute expérience. Appelons en revanche « affectif », à l'autre bout, tout ce qui semble décidément échapper, par son immédiateté, aux prises de la raison, de quelque procédé qu'elle use. Ecartelons donc Kant, afin de mieux voir ce qu'il a voulu nous dire. Or, son message profond, en un mot, c'est que, en art et en esthétique, les aprioris sont affectifs, et que l'affectivité est apriori. Lorsque donc j'éloigne l'apriori de l'affectif, et suis jusqu'au bout cette volonté de refuser toute expérience, je retrouve nécessairement une certaine forme d'expérience apriori ou d'apriori expérientiel ; et inversement, lorsque je sépare l'affectif de toute contamination rationnelle, et que je le suis jusqu'au bout dans sa pureté d'affectivité, je découvre comme la « raison d'être » de cet affectif, comme son apriorité.

Contemplez une œuvre d'art : éliminez tout ce que votre raison peut énoncer à son sujet ; laissez-la parler au cœur, et au seul cœur. N'est-ce pas alors sa raison d'être qui apparaît ? N'y a-t-il pas, au point où elle est, tout entière, affectivité, sans rien de rationnel, le centre même où elle trouve sa raison d'exister ? Et inversement : rationalisez l'œuvre tant que vous pouvez ; réduisez-la à des concepts, à des schémas, analysez-la tant que faire se peut. N'y a-t-il pas un moment où toutes ces analyses sont comme suspendues à un seul point, et trouvent leur assise en une seule réalité — qui est l'œuvre même, source originelle de tout ce que vous en dites et de tout ce qu'une raison finement aiguisée en dit — et dont justement vous faites l'expérience profonde ?

Séparé de l'affectif, le rationnel rejoint, à l'infini, une nouvelle sorte d'affectivité ; séparé du rationnel, l'affectif rejoint, à l'infini, une nouvelle sorte de rationnel. Apriori et affectivité convergent, dans leur dislocation même, vers un *apriori affectif* ou une *affectivité apriori*. Et c'est là qu'est la source. Et c'est là ce que Kant a voulu nous dire.

L'apport de l'esthétique contemporaine. — Cette source, néanmoins, nous ne la comprenons vraiment qu'aujourd'hui, ou du moins nous

commençons à la comprendre. Parce que sont nées et l'esthétique, et la phénoménologie. Et parce que toutes deux ont plongé droit au cœur du problème, qui est un problème de *perception*.

L'esthétique française a montré en effet que toute perception se dépasse elle-même, sans jamais cesser d'être perception. C'est ce qu'on appelle la « transcendance » de la perception. Dans toute œuvre d'art, il y a, en effet, quelque chose qui est *donné* à percevoir, et quelque chose que je perçois en plus, qui ne m'est pas donné, mais qui est présent. Ainsi, devant un tableau, je vois des taches, des formes, des ensembles ; mais je perçois davantage encore, qui ne m'est pas donné comme une tache, ni comme une forme, ni même comme un ensemble. Je ne vois pas, mais je perçois l'*harmonie* des taches colorées, le *mouvement* des formes, le *dynamisme* de certains ensembles (ce sont des exemples). De même en musique : j'entends des sons, mais je perçois des intervalles. Or, l'intervalle n'est pas un son, ni deux sons non plus ; il est d'un ordre transcendant à l'ordre de l'entendu, mais immanent à l'ordre du perçu.

Ce n'est donc pas que je voie d'un côté (par mes yeux), et que j'ajoute par un autre côté (celui de l'entendement, ou de la raison) ce qui manque. Mon intelligence ne « comble » pas les trous de mes sens. Mais c'est la perception même qui voit et qui pense *en même temps*. Ma perception n'est pas un « mélange » d'empirique et de rationnel qui existeraient séparément ; elle est collée à l'empirique, et, sans l'aide de la raison, elle perce cet empirique en le transcendant. La perception n'est donc pas de l'empirique *plus* du rationnel, mais de l'empirique qui *est* rationnel ou du rationnel qui *est* empirique.

L'esthétique dit donc là exactement ce que Kant avait voulu dire.

L'apport de la phénoménologie. — Par de tout autres voies, sans aucune interférence avec l'esthétique française contemporaine, la phénoménologie allemande (de Husserl en particulier) a débouché sur des résultats tout à fait analogues. Car, quand Husserl donne à percevoir le cube, il montre bien comment le donné empirique se limite aux trois faces visibles, et comment néanmoins la perception dépasse *elle-même* ce donné empirique pour percevoir (et non pas penser abstraitement) le cube avec ses six faces. La perception, dit Husserl, se dépasse elle-même, transcendant l'objet tel qu'il est visé pour percevoir l'objet qui est visé, c'est-à-dire l'*eidos*. Toute chose présente à nos sens, pour la phénoménologie, est donc quelque chose d'empirique — mais pas seulement d'empirique ; et de rationnel, mais pas seulement de rationnel. Et cela est valable autant pour les choses données à nos sens que pour les objets propres de la raison. Toujours, l'empirique se transcende en un empirique du second degré,

et jamais le rationnel n'est « rationnel » en dehors de l'expérience même par laquelle il est donné empiriquement.

L'expérience est logos, et le logos expérience ; telle est l'immense leçon (hégélienne aussi) que la phénoménologie nous lègue, leçon qui contredit tout ce que le XVIIIe et surtout le XIXe siècle nous avaient appris. Et c'est exactement ce point que Kant, dans son esthétique, a profondément pressenti.

Kant renouvelé. — On voit dans ces conditions comment notre compréhension de Kant peut être renouvelée tant par l'esthétique que par la phénoménologie. Car nous sommes restés victimes inconscientes d'un double héritage, qu'il convient désormais de mettre au jour. D'une part, nous sommes héritiers d'un intellectualisme qui sévit à tous les niveaux, et que la pensée du XIXe siècle, en sciences, en épistémologie, en philosophie, a poussé à un point où l'intelligence cesse de se nourrir aux vraies sources, et où elle se désincarne.D'autre part, nous sommes héritiers d'un sentimentalisme, d'un vitalisme vécu et assez naïf, qui nous provient du romantisme, dont nous n'avons pas encore suffisamment tiré la leçon. Nous nous sentons donc comme écartelés ; nous cédons aux prestiges de l'intellectualisme, parce que nous avons encore peur des débordements affectifs du romantisme ; et, craignant cet intellectualisme, nous redoutons encore plus de tomber dans un pseudo-romantisme. Sentiment et raison se battent en nous, quand bien même nous tentons de les faire coexister harmonieusement.

Or, nous avons peut-être manqué l'essentiel : notre unité même, qui réside dans la *perception* des choses et des hommes qui nous entourent. Essentiel qui ne réside donc pas dans la raison, ni dans le cœur, mais à une place nouvelle, non encore définie exactement, où le cœur est raison et la raison cœur ; où connaître n'est plus cesser d'aimer, ni aimer cesser de connaître.

C'est cette nouvelle place, où l'homme est homme, que Kant, devenu vieux, a cherchée désespérément. Et il semble que toute notre philosophie, esthétique, phénoménologique, ou « existentialiste », renoue avec lui sur ce point.

Et c'est sur un point plus précis encore, limité mais combien significatif, que Walter Biémel nous invite à repenser en même temps que l'esthétique kantienne l'œuvre de Kant tout entière, et peut-être aussi notre condition d'homme.

Ce livre de Walter Biémel, il convient maintenant d'en parler plus topiquement, et d'en souligner les mérites divers.

Les mérites du livre de W. Biémel. — Enumérons-les analytiquement, de manière peut-être sèche.

Premièrement, la liaison y est continuellement faite entre la troisième et les deux premières *Critiques* ; si l'on prend en effet au sérieux cette synthèse que doit être, selon Kant, la *Critique du Jugement*, il faut bien alors ne pas séparer l'esthétique kantienne du reste de son œuvre, ne pas la lire comme un opuscule surajouté, mais réellement comme le centre vivant où culmine toute sa pensée. Le grand mérite de W. Biémel est de lire l'esthétique kantienne dans le cadre même que Kant lui a fixé, qui est celui d'une « Critique » de la connaissance humaine sous ses trois aspects principaux (selon l'entendement, la raison et le jugement). Pratiquement, W. Biémel opère en confrontant sans cesse le vocabulaire esthétique de Kant à l'usage que celui-ci en a fait précédemment.

Secondement, l'auteur nourrit avec raison la *Critique du Jugement* de tout ce qui, dans l'*Opus postumum*, peut l'éclairer. Avec raison, me semble-t-il, malgré les réserves nécessaires qu'il faut formuler quand on voit en appeler sans cesse à cet *Opus postumum* pour soutenir moins Kant que ses commentateurs ; néanmoins, ici, les dates de rédaction de la dernière *Critique* et de cet ouvrage projeté dont on ne connaît que des fragments sont suffisamment proches pour que celui-ci éclaire à bon droit celle-là.

Enfin, l'un des plus grands mérites de W. Biémel consiste à redonner à l'architecture formelle de la *Critique du Jugement* une valeur de sens que la plupart des commentateurs ont négligée. Déjà, dans la *Critique de la Raison pure*, on a trop souvent, en des matières pourtant supérieurement logiques et rationnelles, négligé le poids de la fameuse et si difficile *Analytique transcendantale* ; à plus forte raison, l'*Analytique du Beau* est apparue dans la troisième *Critique* comme un plaquage assez maladroit de cadres tout faits, en des matières fort peu logiques par elles-mêmes. Or, W. Biémel revalorise cette *Analytique*, en insistant sur ses quatre moments, et en proportion il dévalorise tant soit peu la *Dialectique*.

Un mérite supplémentaire. — Il y a davantage encore ; l'auteur laisse transparaître une thèse que j'essaierai de formuler ainsi : les difficultés et les équivoques effectives de la rédaction de la *Critique du Jugement* seraient dues moins à l'intention de Kant qu'à un obstacle dans la réalisation de cette intention ; cet obstacle, c'est la présence simultanée et non distinguée de deux points de vue opposés, que l'esthétique contemporaine sépare assez nettement : le point de vue du créateur et le point de vue du contemplateur. Pour Kant, en effet, l'œuvre d'art est à la fois, et en même temps, quelque chose qui appelle à soi le goût, quand elle est faite, et qu'appelle le goût, quand elle est à faire. Du même coup s'expliquent ces contradictions relevées par Basch : car chez Kant parfois le goût fonde le beau, par-

fois c'est l'inverse ; parfois le jugement esthétique est franchement subjectif, parfois objectif. Seulement ce ne sont plus là des « contradictions », mais, comme les appelle W. Biémel, des « Spannungen ». Ce sont les lieux où interfèrent deux types d'esthétique distincts, deux manières distinctes d'aborder l'œuvre d'art, en suivant soit le chemin qui va du créateur à la création, soit celui qui va du spectacle à la contemplation qu'on en peut prendre. Le défaut de Kant, c'est donc de n'avoir pas distingué ce que l'esthétique contemporaine tout comme la phénoménologie nous ont appris à distinguer, c'est-à-dire l'ordre de la création et l'ordre de la contemplation, mais son génie est d'avoir respecté les ambivalences que cette distinction entraîne fatalement dans le monde de l'esthétique.

Et si l'on remonte plus haut dans les causes, au-delà même de cette distinction des deux points de vue, on s'aperçoit qu'à l'origine l'objet de l'esthétique, pour Kant, est moins l'œuvre d'art que le *Beau*. Or, l'esthétique a précisément accompli son progrès le plus remarquable quand, sous l'influence de l'école française (Alain déjà, puis Valéry, et l'Ecole dite de Paris), elle a attribué en toute conscience à la discipline esthétique l'œuvre d'art comme objet. Car, à ce moment précis, elle assignait à l'esthétique une visée *ontologique*. Or, W. Biémel note fort justement que c'est exactement là ce que Kant a manqué : la reconnaissance du « type d'être » *(Seinsweise)* propre à l'œuvre d'art. Kant n'a jamais dit, ni n'aurait jamais pu dire que l'œuvre d'art possède un statut ontologique spécial, irréductible au statut des objets sensibles phénoménaux et à celui des êtres intelligibles nouménaux. Kant ne l'a jamais dit, ni ne pouvait le dire, mais toute son esthétique, dans sa démarche même, le laisse entendre ; en quoi Kant, d'un seul coup de génie, se dépasse lui-même et touche *presque* à un résultat acquis non sans peine par l'ontologie du XXe siècle... [1]

Une réserve. — Je dois bien, pour terminer, formuler des réserves sur la fin de cet ouvrage, consacrée à Schelling, Hegel et Heidegger. La phénoménologie de W. Biémel est en effet à la fois un éclairage du passé et une prospection du présent et du futur. Or, si W. Biémel a admirablement réussi son éclairage du passé, il a manqué, en partie, la prospection du présent et du futur.

Ayant montré en Kant un véritable *esthéticien*, il passe ensuite, sans marquer les différences, aux *philosophes de l'art*. Je sais bien que W. Biémel rétorquera que son intention est expresse, et limitée ; qu'il s'est agi pour lui de marquer « la signification de l'esthétique kantienne (dans son fondement) pour cette philosophie-là de l'art »,

[1] Il faut lire à ce sujet la page capitale de l'ouvrage de W. Biémel (p. 133), et son § 21 en entier.

et non pour l'esthétique ; et que son titre le dit assez. Mais cette fidélité au titre fait regretter deux choses : c'est que l'auteur perde tout d'abord la valeur et la portée véritablement esthétiques, et contemporaines, de l'œuvre de Kant, et ne nous fasse pas sentir combien Kant est l'ancêtre de l'esthétique davantage que de la philosophie de l'art. Et en second lieu, il faut regretter que l'auteur n'ait aucune idée de ce qu'est effectivement, aujourd'hui, l'esthétique. Ce deuxième regret est du reste un reproche : car non seulement l'auteur ignore sereinement dans son livre tous les courants esthétiques contemporains, en particulier l'esthétique française *in extenso*, mais encore il affiche à cet égard un mépris souverain : « Die geläufigen Ästhetiken », écrit-il.

En contrepartie de quoi W. Biémel nous offre des échantillons de la philosophie de l'art, et en particulier un dernier chapitre consacré à Heidegger qu'on pourrait intituler : « Enfin Heidegger vint... » Loin de moi du reste l'idée de minimiser la portée esthétique de la philosophie heideggerienne, mais là n'est pas la question. Car l'erreur n'est pas de jugement, mais de perspective : en philosophie de l'art et en esthétique, on parle certes des mêmes choses, mais non de la même manière. La différence entre elles deux n'est donc pas dans les hommes qui les représentent tour à tour, mais dans la méthode où chacun pense ; exactement comme il y a une différence entre, disons, le bergsonisme et la phénoménologie ; car le bergsonisme, c'est la philosophie de Bergson, tout comme la philosophie de l'art est de Schelling, ou de Hegel, ou de Heidegger. Tandis que la phénoménologie *n'est pas* de Husserl, quand bien même le plus grand phénoménologue fut Husserl, exactement comme pour l'esthétique.

Walter Biémel, lui, ne veut pas de l'esthétique. Soit. Mais ne craint-il pas alors que l'esthétique ne préfère, en le lui ravissant, le *Kant* de Walter Biémel à Walter Biémel lui-même ?

J.-CLAUDE PIGUET.

E. O. JAMES : *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien.* Paris, Payot, 1960, 316 p. Préface du Dr G. Contenau, traduction de R. Jouan.

Ce volume est la suite logique de l'ouvrage du même auteur sur *La religion préhistorique,* dont nous avons rendu compte dans cette Revue (1960/I). D'un volume à l'autre, l'éditeur a, hélas, changé de traducteur. Le typographe semble sérieusement brouillé avec l'orthographe des noms propres. Seule une maigre carte sans grand rapport avec le texte illustre l'ouvrage que complètent une table des abréviations, une abondante et nécessaire bibliographie classée par chapitre et un index. L'œuvre elle-même est intéressante. Etant donné l'énorme matière, l'auteur nous offre une réflexion sur les mythes et les rites plutôt qu'une présentation et une description de ceux-ci. Parti de l'idée que la religion préhistorique est essentiellement intéressée à la fécondité, James explique que dans tout le Proche-Orient ancien les mythes et les rites se sont développés selon un schéma cohérent, le culte s'épanouissant jusqu'à inclure dans son rite et son mythe les cycles annuels de la vie et leur extrapolation dans la création et l'eschatologie. L'ouvrage se termine par une classification des mythes, l'auteur considérant que la fonction essentielle du mythe est cultuelle, ce qui l'amène à voir dans le mythe étiologique et la Saga des formes accidentelles et secondaires. Un dernier chapitre montre que le mythe cultuel est le côté parlé à la fois indispensable et variable, parce qu'adapté aux fluctuations des circonstances, du rite lui quasi immuable dans la mesure où il est l'expression dramatique des relations fondamentales de l'homme avec son milieu.

PIERRE GANDER.

J. DE FRAINE, S.J. : *Adam et son lignage.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 315 p. Museum Lessianum, section biblique.

Le concept de personnalité corporative « s'enracine dans la bonne terre des textes authentiquement bibliques » (p. 16). L'auteur en fournit la preuve par une analyse méthodique. Il relève un aspect expansif : l'individu concret représente la communauté soit dans le temps, soit dans l'espace ; et un aspect unitif : le groupe s'incarne dans un individu. Dans cette perspective dialectique, l'auteur aborde alors l'étude de six figures dominant l'Ancien Testament : Adam, le Roi, les Prophètes, le Serviteur de Yahvé, le Fils de l'homme, le « Moi des psaumes ». Puis il prolonge les lignes dans le Nouveau Testament, s'arrêtant au chapitre consacré au Corps de Christ. Cette notion prend un relief tout nouveau, car « Christ n'apparaît plus comme un homme purement individuel, mais comme une véritable personnalité corporative » (p. 224). — Il resterait maintenant à « mesurer Adam au Christ » (K. Barth) ; le travail de J. de Fraine ouvre en effet la porte à une nouvelle compréhension christologique de l'Ancien Testament. Christ est aussi Adam et son lignage.

U. RUEGG.

DIVO BARSOTTI : *Spiritualité de l'Exode.* Traduit de l'italien par Claude Poncet. Paris, Desclée De Brouwer, Cahiers de la Pierre-qui-vire, 1959, 296 p.

Par ce très beau volume illustré de photos en pleine page, les Cahiers de la Pierre-qui-vire inaugurent une collection de commentaires spirituels de toute la Bible. Ce coup d'envoi nous semble un coup de maître, disons-le d'emblée. Après les Pères, dont il cite d'admirables extraits, l'abbé Barsotti, tout marqué de spiritualité franciscaine, s'est laissé gagner par l'envoûtement de l'Exode. Il en résulte une méditation calmement dynamique, qu'on verrait parfaitement entraîner les retraitrants d'une de nos maisons communautaires. — L'exégèse de base est d'une bonne typologie que trouble rarement une faible pointe d'allégorie. L'auteur est attentif à marquer d'un trait vigoureux la situation de l'homme croyant telle qu'elle se fait jour au long de la marche au désert ; ici ou là, quand il nous aide à pénétrer dans la prière de Moïse par exemple, ce livre rejoint avec discrétion les réflexions des grands mystiques, mais sans la tendance platonicienne qui nous y est si étrangère. Bref, il tient à la fois de la perspective « histoire du salut » illustrée par R. de Pury dans son *Libérateur*, et du style méditatif des meilleures pages de J. de Saussure. C'est dire encore une fois que nous y sommes comme chez nous ! — Un seul regret : le tutoiement du lecteur par l'auteur, qui aurait pu souvent le remplacer avec profit par une première personne recueillie parce qu'interpellée par son Seigneur.

CLAUDE BRIDEL.

F. M. BRAUN : *Jean le théologien et son Evangile dans l'Eglise ancienne* (Etudes bibliques). Paris, J. Galbada & Cie, 1959, XVIII + 428 p.

Un siècle s'écoule entre la publication du quatrième évangile et l'époque où il est couramment cité par les Pères et tenu pour l'œuvre de l'apôtre Jean. Dès lors, la question se pose : quelle fut la diffusion de l'évangile johannique au cours du second siècle ; les Gnostiques furent-ils les premiers à le répandre et l'Eglise ne l'a-t-elle utilisé que lorsqu'elle vit le parti qu'elle en pouvait tirer dans sa lutte contre l'hérésie — ainsi qu'on l'a dit récemment — ou au contraire l'Eglise a-t-elle reçu d'emblée l'évangile de Jean comme une œuvre apostolique ? — C'est à cette question que répond le P. Braun, professeur honoraire à l'Université de Fribourg, qui depuis vingt-cinq ans ne cesse de scruter les écrits de Jean. Il a expliqué l'évangile dans *La Bible* de Pirot (1935), les épîtres dans *La Bible de Jérusalem* (1953) ; il a consacré de nombreuses études et d'importants articles de la *Revue biblique* et de la *Revue thomiste* à tous les aspects ou peu s'en faut du problème johannique. Ces patientes recherches ont préparé l'œuvre de synthèse qu'il nous offre aujourd'hui. — Une première partie s'attache à montrer l'unité des cinq écrits johanniques (p. 1-63). L'Apocalypse ouvre la série vers 95, au temps de la persécution, puis vient la troisième épître, antérieure aux autres, car elle témoigne que l'hérésie n'a pas encore pénétré dans l'Eglise ; peu après, c'est le tour de la deuxième épître, puis de la première et enfin de l'évangile, qui du reste avait été longtemps prêché avant d'être mis par écrit aux environs de l'an 100. Les cinq écrits ont le même auteur, et celui-ci n'a pas évolué de l'apocalyptique à la mystique ; il est essentiellement un évangéliste, mais il disposait de plusieurs régistres et pouvait selon les circonstances interrompre sa prédication du salut assuré présentement aux fidèles pour réconforter les persécutés par la vision glorieuse de la fin des temps. — Peut-être. On peut hésiter cependant à attribuer au même auteur les deux expressions de l'espérance chrétienne les plus éloignées l'une de l'autre qu'offre

le Nouveau Testament, à savoir les visions presque juives de Jean de Patmos et l'eschatologie du quatrième évangéliste, la plus libérée qui soit de l'hypothèque apocalyptique. L'auteur des *Hymnes* de Qumran, quoi qu'on en dise (p. 63), n'est guère un parallèle de cette double attitude, car il ne va pas aussi loin que Jean dans la description du salut déjà possédé par les fidèles. D'autre part, si le même auteur a écrit les trois épîtres johanniques, pourquoi ne se présente-t-il pas comme « le Presbytre » aussi dans la première ? — La deuxième partie, *Le quatrième évangile dans l'Eglise ancienne* (p. 65-296), est une enquête minutieuse, rigoureuse, exhaustive, qui ne néglige aucun écrit des Pères et des Gnostiques, aucun témoignage apporté par les papyrus et les fresques des catacombes. L'auteur conclut que l'école valentinienne a contribué sans doute à mettre l'évangile en vedette, mais que Valentin l'a trouvé dans l'Eglise apostolique où il avait pénétré de bonne heure (vers 125, p. 394), aussi bien en Egypte et à Rome qu'en Asie-Mineure. Au reste, l'évangile johannique, répandu le dernier des quatre, eut besoin d'un certain temps avant de partager la popularité dont jouissaient Marc et Matthieu. — Les conclusions de cet exposé vraiment magistral d'une question difficile nous paraissent s'imposer. — Dans une troisième partie, *Le dossier de l'évangéliste* (p. 297-392), l'auteur montre que le disciple bien-aimé ne peut être que Jean, fils de Zébédée, que la présence de Jean en Asie est fermement attestée — le P. Braun s'arrête en particulier aux résultats des fouilles faites par l'Institut archéologique d'Autriche pour dégager la basilique de Justinien à Ephèse — que Jean le Presbytre n'est qu'un personnage secondaire et que la thèse du martyre de Jean en Palestine est des plus fragiles, puisqu'elle repose en définitive sur le témoignage tardif de Philippe de Side. — On sait gré à l'auteur de donner en appendice, après la liste des « caractéristiques johanniques » dressée par E. Schweizer et d'autres et les fragments évangéliques de Londres (cf. dans cette *Revue*, 1935, p. 160 s.), les textes dans leurs contextes de Philippe de Side et de Georges Harmatôlos accompagnés d'un savant commentaire. Il est vraiment curieux de voir tant de grandes puissances exégétiques accepter si facilement les dires de ces deux auteurs, et se montrer si soupçonneuses à l'égard des déclarations d'Irénée. — En conclusion (p. 393-397), le P. Braun décrit de la manière suivante l'origine de l'évangile. Son auteur, un Palestinien, a vraisemblablement passé par l'école de Jean-Baptiste et fut en relations aussi avec les communautés juives (Qumran), où il trouva son vocabulaire et ses thèmes préférés ; Jean a enseigné avant d'écrire, et ses méditations ont donné lieu d'abord à des rédactions partielles, sans doute en araméen ; pour coordonner ces rédactions et les mettre en grec, l'évangéliste a eu recours, selon les usages du temps, à des secrétaires et collaborateurs, et c'est l'un d'entre eux qui a mis la dernière main à l'évangile après la mort de l'apôtre. — C'est dans un sentiment d'admiration et de reconnaissance que l'on referme un tel livre, en attendant de le reprendre. Même les lecteurs qui donnent au problème johannique une solution tout autre que celle de l'auteur ne pourront pas ne pas recourir à cette somme claire et ordonnée des témoignages anciens sur Jean et son évangile. P. H. Menoud.

Trois antiques rituels du baptême. Introduction, traduction et notes de A. Salles. Paris, Editions du Cerf, 1958, 68 p. Sources chrétiennes, 59.

Il s'agit d'une sorte d'euchologe, d'une compilation de vingt-quatre pièces et fragments contenus seulement dans la version éthiopienne de la *Tradition apostolique d'Hippolyte* (éd. Duensing, 1946), et qui concernent tous la liturgie

du baptême. — L'introduction examine fort attentivement cette compilation, qu'elle attribue à l'évêque d'une petite cité qui devait avoir trois rituels à sa disposition. Ils sont très importants pour nous, parce qu'ils nous transmettent *les plus anciennes liturgies baptismales actuellement connues*, fussent-elles incomplètes. — La traduction du texte (24 pages) groupe les pièces selon l'ordre de la cérémonie pour permettre les comparaisons. Les notes donnent surtout les variantes (huit manuscrits) et quelques éclaircissements sur la traduction.

JEAN SAUTER.

Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie, herausgegeben von W. Schneelmecher, Bonn. I. Die Erscheinungen des Jahres 1956. Berlin, Walter de Gruyter Co., 1959, XXVIII + 103 p. II. Die Erscheinungen des Jahres 1957, *ibid.*, 1959, XXX + 115 p. III. Die Erscheinungen des Jahres 1958, *ibid.*, 1960, XXXI + 119 p.

Voici un instrument de travail important et soigneusement mis au point et qui sera désormais indispensable. Il signale tout ce qui a paru dans l'année comme livres et brochures, articles de revues et de mélanges et même les recensions. Cette publication annuelle se distingue de toutes manières, par le nombre et la qualité des collaborateurs (22 patrologues de toute l'Europe, de la Russie à l'Espagne, et d'Amérique, des diverses confessions), par la netteté de la présentation et la précision des indications, comme par la clarté des subdivisions et par l'ampleur des revues et annales dépouillées (23 pages d'abréviations). — C'est un fruit des Conférences internationales de patristique d'Oxford (dont la troisième s'est tenue en 1959), où l'on a ressenti le besoin d'un tel instrument de travail. — La période envisagée va jusqu'au 2e Concile de Nicée pour l'Orient (787) et la mort d'Ildefonse de Tolède (667) pour l'Occident. — Les références sont groupées en huit sections (avec de fréquents et utiles renvois). (Il y a 1067 numéros pour 1956 et 1079 pour 1957, sans compter les recensions.) Voici les titres de ces sections : 1. Ouvrages généraux (avec les domaines annexes et les collections) ; 2. Nouveau Testament et Apocryphes (le texte et sa transmission) ; 3. Les auteurs (la partie la plus importante) ; 4. Le culte (Les saints et la liturgie) ; 5. Iuridica et symbolica ; 6. La doctrine (selon les divers chapitres de la dogmatique, sans oublier les Ascetica et mystica) ; 7. L'exégèse biblique des Pères ; et 8. Les recensions des ouvrages signalés par ailleurs. Enfin, un registre des auteurs modernes complète l'ouvrage. — Une telle bibliographie qui veut être exhaustive court toujours le risque de l'être trop (certains articles de vulgarisation d'auteurs qui ont par ailleurs publié des ouvrages importants dans le domaine devraient par exemple être laissés de côté) et, à la longue, elle se révélera trop fragmentée : il y aurait certainement avantage, à bien des points de vue, à publier une bibliographie pour deux ans. — Il faut donc saluer avec une grande joie et une profonde admiration cette publication indispensable et lui souhaiter longue vie. Elle est un témoignage frappant de la floraison des études patristiques et un puissant encouragement à leur développement.

JEAN SAUTER.

ERNST KÄHLER : *Studien zum Te Deum und zur Geschichte des 24. Psalms in der alten Kirche.* Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1958, 166 p. Veröffentlichungen der evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 10.

Sur les origines du *Te Deum*, cet hymne liturgique d'un usage œcuménique, on se contentait depuis longtemps de généralités vagues et d'hypothèses fra-

giles. L'étude sagace d'E. Kähler vient enfin renouveler le sujet et nous fournir les éléments solides d'une solution. Le texte du *Te Deum* ne pose guère de problème de critique textuelle, à l'exception des deux leçons *numerari* et *munerari* du verset 21, et des textes psalmiques de la conclusion. L'ensemble du morceau, la fin mise à part, ressortit au genre acclamation, que révèle d'emblée sa parenté de style avec les préfaces eucharistiques. C'est à démontrer qu'il s'agit bien d'une ancienne préface que Kähler conduit méthodiquement son étude, et la conclusion jaillit d'un faisceau d'indices, dont chacun pris à part ne serait pas contraignant, mais dont l'ensemble acquiert une grande force. Nous avouons être moins convaincu du caractère interpolé de l'incise trinitaire des versets 11 à 13, car plusieurs anaphores orientales acclament la Trinité avant d'énumérer les faits christologiques. En revanche, l'auteur montre clairement la parenté de la requête finale *te ergo quaesumus* avec le *Hanc igitur* de la messe romaine et la conclusion de plusieurs *Post-sanctus* mozarabes. Toutes les particularités de style, et d'autres indices précis, nous orientent effectivement du côté mozarabe et sud-gallican et vers l'eucologie pascale. En un mot, le Te Deum est très probablement un fragment anténicéen de la liturgie eucharistique espagnole de la nuit pascale, avec référence aux nouveaux baptisés. L'auteur n'a pas de peine à établir l'inanité de l'attribution à Ambroise et Augustin, ou encore à l'évêque Nicéta de Remesiana. Il termine en montrant comment Luther a magnifiquement traduit le *Te Deum* en en conservant la mélopée originelle, à l'usage de l'Eglise de la Réforme.

RICHARD PAQUIER.

Entretien d'Origène avec Héraclide. Introduction, texte, traduction et notes de J. Scherer. Paris, Editions du Cerf, 1960, 127 p. Sources chrétiennes, 67.

Découvert près du Caire en 1941, le manuscrit de cette « conférence » d'Origène a été publié par M. Scherer en 1949, qui en donne ici une réédition allégée et revue selon les indications parues sur cet opuscule (l'entretien eut lieu probablement entre 244 et 249 en Arabie, les personnages Héraclide, Démétrius, Maxime, Denys, Philippe sont des inconnus, l'occasion, une question sur la prière eucharistique : à qui l'adresser ? Au Père ou au Fils ? ou aux deux à la fois ?). Comme le remarque M. Scherer, l'entretien se décompose en trois parties avec leurs problèmes qui permettent à Origène de préciser un point de vue développé dans ses autres ouvrages : la divinité du Christ implique la reconnaissance en un sens de deux Dieux dans leur unité ; la prière d'offrande se fait à Dieu par l'intermédiaire du Christ ; le corps du crucifié est un véritable cadavre, son esprit a été mis en dépôt auprès du Père (trichotomie) ; l'Ancien Testament nomme l'âme, sang par homonymie (l'homme extérieur signe de l'homme intérieur, des perceptions sensibles à la connaissance des idées), et conçoit l'immortalité de l'âme par opposition à la corruptibilité du corps. Etant donné l'intérêt de cet entretien, on sera heureux d'en posséder une excellente édition et facilement accessible.

GABRIEL WIDMER.

MARC LODS : *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles.* Neuchâtel-Paris, Editions Delachaux et Niestlé, 1958, 83 p. Cahiers théologiques, 41.

Ce résumé d'une thèse de doctorat marque la place des martyrs dans l'Eglise ancienne. Celle-ci a eu d'abord ses prophètes que l'auteur présente et dont il explique la disparition. Désormais, l'Esprit se manifestera par les évêques et

les martyrs. Ceux-ci ont un quadruple idéal : souffrir et mourir pour se libérer du monde terrestre et atteindre Dieu, souffrir et mourir pour Dieu et pour Jésus-Christ, souffrir et mourir avec Jésus-Christ en participant à sa passion et enfin ce sont des hommes de l'Esprit avec leurs charismes (visions, miracles, courage et joie). — Le martyr apporte ainsi un triple témoignage : missionnaire vis-à-vis des païens, d'édification pour l'Eglise et eschatologique, en vue de l'établissement du Royaume. Il a une vocation particulière, il a aussi des pouvoirs et des droits étendus dans la communauté et un devoir essentiel d'orthodoxie. — Cette énumération bien sèche montre la richesse du portrait du martyr développé dans ces pages. En poursuivant les lignes, on voit que les moines seront à leur tour les successeurs des martyrs : le « prophétisme » n'a donc nullement été tué, comme l'affirme une conclusion sévère pour la théologie du mérite (salut par le martyre). Cette conclusion sans nuances et l'absence d'indications bibliographiques sont les seuls regrets (bien mineurs) que l'on éprouve à lire cet excellent travail riche d'une solide substance patristique et biblique.

JEAN SAUTER.

IRÉNÉE DE LYON : *Démonstration de la prédication apostolique.* Nouvelle traduction de l'arménien, avec introduction et notes, par L. M. Froidevaux. Paris, Editions du Cerf, 1959, 183 p. Sources chrétiennes, 62.

M. Froidevaux réédite ce texte découvert en 1904 en tenant compte de tous les travaux parus depuis le début de ce siècle et des remarques de M. Ch. Mercier, professeur d'arménien à l'Institut catholique de Paris ; c'est dire que sa traduction est plus fidèle que celle de Barthoulot (Paris, 1916) et son introduction à l'histoire de la traduction et celle du manuscrit des mieux informée (date de la traduction 576-577, date du manuscrit entre 1259 et 1269). En plus d'innombrables notes d'ordre linguistique et sémantique, l'éditeur ne manque pas une occasion d'indiquer des rapprochements entre la *Démonstration* et le *Contra haereses*, ou les ouvrages des Pères apostoliques, de Ignace et de Justin. Sous une forme sommaire, on retrouve les thèmes de la théologie de l'histoire de saint Irénée à partir d'une relecture des grandes pages de l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau, une application soutenue de sa méthode typologique et une analyse des titres du Christ selon leur dimension sotériologique. Très proche des apôtres, encore très éloigné d'une spéculation théologique, saint Irénée commente très sobrement les *mirabilia* et les *magnalia* de Dieu en éclairant les passages scripturaires les uns par les autres, montrant que seul le Christ leur donne leur vrai sens. On ne peut s'empêcher de trouver une parenté entre cette conception de la théologie et celle des réformateurs.

GABRIEL WIDMER.

ATHANASE D'ALEXANDRIE : *Apologie à l'empereur Constance, Apologie pour sa fuite.* Introduction, texte critique, traduction et notes de Jan-M. Szymusiak, S.J. Paris, Editions du Cerf, 1958, 192 p. (double pagination de la p. 88 à la p. 167). Sources chrétiennes, 56.

Les luttes et les persécutions que dut subir l'évêque d'Alexandrie pour maintenir la foi de Nicée contre les Mélétiens et les Ariens, sa déposition par divers conciles plus ou moins influencés par les empereurs, ses exils en Europe et dans le désert d'Egypte, puis ses réhabilitations forment une histoire très complexe et passionnante que les historiens écrivent souvent avec des partis pris. Le procès d'Athanase n'est pas clos. Les accusations portées contre lui

par ses adversaires, ses plaidoyers comme sa personnalité et ses agissements laissent le lecteur de sa vie dans l'incertitude. Avec la belle étude du P. Szymusiak, si claire et si nuancée, avec la traduction qu'il nous offre des deux apologies (composées de 355 à 357), l'historien de l'Eglise et des dogmes aura à sa disposition deux pièces de cet important dossier sous une forme maniable. On ne sait ce qu'il faut le plus admirer, le talent de controversiste d'Athanase ou la facilité avec laquelle il use des textes bibliques pour justifier sa fuite ; mais au-delà de cette admiration, on reste étonné de la situation de l'Eglise déchirée, soumise à la versatilité du pouvoir impérial.

GABRIEL WIDMER.

JEAN CASSIEN : *Conférences. VIII-XVII.* Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery, O.S.B. Paris, Editions du Cerf, 1958, 290 p. (pagination double). Sources chrétiennes, 54.

JEAN CASSIEN : *Conférences. XVIII-XXIV.* Introduction, texte latin, traduction et notes par Dom E. Pichery, O.S.B. Paris, Editions du Cerf, 1959, 248 p. (pagination double). Sources chrétiennes, 64.

Cette traduction des Conférences, accompagnée du texte latin, est ainsi complète en trois volumes. La recension du premier (*Revue de théol. et de phil.* 1957, p. 135-136 — oubliée dans la table annuelle) a déjà indiqué les caractères de cette publication d'un texte fort important. — Quarante pages d'Index terminent le tome III : Index scripturaire, index des auteurs cités, index des noms propres et un index analytique des matières assez détaillé.

JEAN SAUTER.

GÉLASE Ier : *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du Sacramentaire léonien.* Introduction, texte critique, traduction et notes de G. Pomarès. Paris, Editions du Cerf, 1959, 276 p. Sources chrétiennes, 65.

Ce volume rassemble les pièces d'une découverte récente due à Dom B. Capelle, reprise par A. Chavasse et examinée à fond par G. Pomarès : dix-huit messes du sacramentaire « léonien » sont l'œuvre du pape Gélase (492-496) et ont été composées à l'occasion de la lutte menée par ce pape en 495 contre la fête païenne des Lupercales (15 février) et les chrétiens qui la défendaient. G. Pomarès y a consacré une thèse de doctorat (Lyon 1952, dactylographiée) qu'il résume dans une importante introduction de 160 pages. Il y présente le pape Gélase et la fête des Lupercales, puis il analyse et commente la Lettre de Gélase. Une analyse de dix-huit messes du Léonien (formant trois groupes) permet ensuite de délimiter une couche littéraire originale et homogène, et la comparaison avec la Lettre, conduit ensuite à l'attribuer au même auteur (comparaison des thèmes, du vocabulaire, etc...). L'interprétation de chaque formulaire et les indications liturgiques permettent enfin à l'auteur une reconstitution chronologique, liturgique et canonique de l'affaire du 1er janvier 495 (la première messe) au 7 mai (dernier formulaire). — La démonstration est fort bien faite, elle est peut-être un peu longue et trop analytique (les thèmes gagneraient à être présentés de façon moins fragmentée), mais elle était nécessaire. Elle permet des conclusions que l'auteur signale rapidement : littéraires, historiques et surtout liturgiques, sur un temps où l'improvisation jouait encore son rôle (dans la préface eucharistique surtout) et où l'actualité se reflétait dans cet équilibre

entre les formules fixées et la prière libre. Mais il faut bien dire que les compositions de Gélase ne sont pas toujours convaincantes à ce point de vue (très didactiques, assez dures, personnelles, obsédées par les « adversaires »...). — La deuxième partie présente le texte latin et la traduction de ces pièces avec une quadruple couche de notes fort précises. Enfin, une bibliographie, un index des mots latins et un index des Incipit liturgiques terminent ce passionnant volume qui éveille de nombreuses réflexions sur le culte chrétien et sa prière, l'activité du pontife romain et le paganisme finissant à Rome.

JEAN SAUTER.

AELRED DE RIEVAULX : *Quand Jésus eut douze ans*. Introduction et texte critique d'A. Hoste, O.S.B. Traduction française de Joseph Dubois. Paris, Editions du Cerf, 1958, 136 p. Sources chrétiennes, 60.

Ce texte inaugure une nouvelle série, les « Textes monastiques d'Occident ». Ce seront surtout des œuvres d'avant l'apogée de la scolastique, qui manifestent une sensibilité presque moderne et sont nourries de patristique et de lettres anciennes. — Comme saint Bernard, Aelred, un attachant cistercien anglais (1110-1167), développe cette contemplation affective et méthodique des moments de la vie terrestre du Sauveur et de la participation du chrétien (mystique et sacramentelle) à ces mystères. — Une introduction brève (40 p.), mais substantielle, situe l'époque, l'auteur et l'ouvrage, signale les sources et l'influence importante de ce *De Jesu puero* et présente l'édition critique nouvelle. — Bien traduites, ces « semences de pieuse méditation » sont souvent d'une grande beauté et d'une réelle profondeur spirituelle et morale. La première partie (sens littéral) est la moins convaincante mais manifeste un profond amour pour l'enfant Jésus. Par contre, la seconde partie (« allégorique ») développe très bibliquement le thème du rejet d'Israël et de son retour au Sauveur. Enfin, la troisième partie (morale) présente l'accès à la contemplation, les peines et les joies de celle-ci, dans la triple lumière de Jésus et enfin la nécessité d'unir l'action à la contemplation. Tout cela est nourri de sève biblique et touche le lecteur moderne.

JEAN SAUTER.

WILHELM NIESEL : *Die Theologie Calvins* (zweite, überarbeitete Auflage). München, Chr. Kaiser Verlag (Einführung in die evangelische Theologie, Band VI), 1957, 255 p.

Cet ouvrage n'ayant fait l'objet d'aucune communication dans cette revue lors de sa parution en 1938, il n'est pas superflu d'en examiner la seconde édition, revue et augmentée. Dans cette nouvelle version, Wilhelm Niesel a enrichi son texte primitif de multiples additions (on en trouvera la liste dans le compte rendu détaillé de Horst Lahr publié dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1959, p. 295-208) et a pris en considération les livres relatifs à Calvin écrits au cours de ces vingt dernières années. Il n'a pas renoncé pourtant — et à juste titre — à sa thèse fondamentale, violemment combattue, il y a deux décennies, en raison de tout ce qu'elle devait à Karl Barth, et aujourd'hui presque unanimement admise. Répudiant la problématique des « calvinisants » qui l'avaient précédé et qui cherchaient à organiser la pensée du réformateur à partir d'un dogme central ou d'une structure particulière, il continue de montrer que, chez l'auteur de l'*Institution de la religion chrétienne*, il n'y a pas de doctrine capitale, ou plutôt : que toutes les doctrines sont capitales, parce que toutes font appel

au Dieu vivant révélé en Jésus-Christ. — Nul n'était mieux préparé que Wilhelm Niesel pour opérer la synthèse que représente la rédaction d'un ouvrage sur *La théologie de Calvin*. Outre la collaboration qu'il offrait, dès 1928, à Peter Barth pour l'édition des *Opera selecta*, il commençait à publier, à la même époque, dans les revues scientifiques d'outre-Rhin, une série d'articles remarquablement informés sur les rapports du réformateur de Genève avec Osiander, les libertins et Valentin Gentilis, pour exposer ensuite les doctrines calviniennes de la sainte Cène et de l'Eglise. — *Die Theologie Calvins* comprend seize chapitres. Entre le premier, qui, en guise d'introduction, passe en revue les ouvrages consacrés au réformateur parus entre 1922 et 1956, et le dernier, qui, en guise de conclusion, s'arrête à la structure de la dogmatique calvinienne pour montrer qu'elle dépend de la définition du concile de Chalcédoine relative aux deux natures en Christ, Niesel examine les principaux « loci » de la théologie de Calvin. Ainsi sont présentés successivement, dans un ordre qui n'est autre que celui de l'*Institution de la religion chrétienne* de 1559, la connaissance de Dieu, la Trinité, la création et la providence, le péché, la loi de Dieu, l'Ancien et le Nouveau Testament, le Médiateur, la réception de la grâce du Christ, la vie du chrétien, la prière, l'élection éternelle de Dieu, l'Eglise, les sacrements et la mission du pouvoir temporel. — Il ne peut être question ici d'examiner en détail le contenu de chacun de ces chapitres. De manière générale, ils sont des plus suggestifs, malgré les raccourcis nécessaires, et d'une sûreté de jugement rarement en défaut. Deux réserves, cependant, nous paraissent devoir être formulées : 1. Au lieu de n'être souvent qu'une simple nomenclature, le premier chapitre aurait gagné à être développé davantage et à discuter, entre autres, les ouvrages de Jean-Daniel Benoit (*Calvin directeur d'âmes*, Strasbourg, 1947), de Heinrich Berger (*Calvins Geschichtsauffassung*, Zurich, 1955), de W. F. Dankbaar (*De sacramentsleer van Calvijn*, Amsterdam, 1941), de Hans Grass (*Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, Gütersloh, 1940) et de Jan Koopmans (*Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie, bepaaldelijk bij Calvijn*, Wageningen, 1938). 2. Contrairement à ce que déclare Niesel (cf. p. 172-182), nous estimons qu'on peut trouver chez Calvin l'amorce de la doctrine, qui, développée ultérieurement sous le nom de « syllogismus practicus », prétend être en mesure de découvrir dans la conduite du croyant les signes visibles de son élection. Les pages que Karl Barth a écrites à ce sujet dans sa *Dogmatique* (trad. fr. : vol. II, tome 2, 1er fasc., p. 332-339) nous paraissent prouver que, sur ce point, la pensée du réformateur prêtait à équivoque et que, par son insistance sur les bonnes œuvres du chrétien, elle devait engendrer un certain piétisme. — Les quelques restrictions qui viennent d'être faites n'enlèvent rien aux mérites de l'ouvrage intitulé *Die Theologie Calvins*. Bien que, dans sa modestie, Wilhelm Niesel nous invite à n'y pas chercher un exposé complet de la théologie calvinienne (cf. p. 22), nous pouvons le considérer comme un livre indispensable. Il faut l'avoir lu pour comprendre l'importance et l'actualité de la pensée de Calvin.

Richard Stauffer.

Jean Boisset : *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin*. Paris, Presses Universitaires de France (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Section des sciences religieuses, Volume LXXI), 1959, 454 p.

A vouloir considérer cet ouvrage comme une production d'ordre strictement théologique, on se tromperait sur l'intention de son auteur (cf. p. 3). Le dessein

de Jean Boisset, qui explique la parution de sa monographie dans une collection consacrée à l'étude du phénomène religieux dans ses aspects les plus divers, ressortit en effet au domaine que les Allemands désignent par le terme, sans équivalent français, de « Geistesgeschichte ». — Partant avec raison du principe que, si l'*Institution de la religion chrétienne* exprime l'essentiel de la pensée du réformateur de Genève, il n'est pas légitime cependant d'ignorer ses autres œuvres, Boisset a recherché — au cours d'une lecture persévérante des cinquante-neuf volumes de l'édition à laquelle Baum, Cunitz et Reuss ont donné leur nom — le sens et la portée que la sagesse et la sainteté revêtent dans la doctrine de Calvin. Ce travail de dépouillement dont on devine l'ampleur n'est peut-être pas mis suffisamment en valeur ; il est regrettable que, pour des raisons de composition typographique sans doute, d'innombrables citations des opuscules, des commentaires et des sermons, au lieu d'être incorporées au texte, aient dû être rejetées à la fin du volume sous la rubrique « Références complémentaires » (p. 339-435), malaisément accessible au lecteur. — Comme le montre bien Jean Boisset, la sagesse et la sainteté ne sont pas des notions abstraites pour Calvin, mais des réalités liées toujours à des personnes : elles sont possédées par Dieu, communiquées par Jésus-Christ ou reçues par l'homme. On pourrait donc s'attendre à retrouver dans l'ouvrage analysé ici le plan de l'*Institution de la religion chrétienne*, qui, avant d'aborder l'anthropologie, présente la théologie (au sens strict du mot). Tel n'est pas le cas, pourtant. Par un souci qu'on pourrait qualifier d'apologétique, Boisset traite de « L'homme » (1re partie : p. 15-139), de « Jésus-Christ : le Médiateur » (2e partie, trop brève à notre avis, p. 141-147, faute d'avoir suffisamment reconnu le christocentrisme du réformateur) et, finalement, de « Dieu : sagesse et sainteté » (3e partie : p. 149-218). — Pour justifier le sous-titre de son ouvrage, « Essai sur l'humanisme du réformateur français », Jean Boisset étudie dans une quatrième partie, où les ouvrages de Josef Bohatec, *Budé und Calvin*, et de Quirinus Breen, *John Calvin : A Study on French Humanism*, auraient pu être utilisés avec plus de profit, « Les sources de la pensée de Calvin » (p. 219-314). Parmi celles-ci, le platonisme, dont chacun connaît le rôle au XVIe siècle, occupe une place importante. Selon Boisset, « il ne s'agit pas, cependant, de retrouver chez Calvin ce que l'on pourrait appeler « un platonisme rebouilli » ; il s'agit d'y déceler une assimilation de l'enseignement du philosophe de l'Académie, une imprégnation de cette philosophie telles que le christianisme biblique de Calvin utilise dans son expression, les images, les notions, les termes, de la philosophie platonicienne » (p. 4). Parallèlement à ce que Wilhelm Link a fait pour Luther dans son livre *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, l'auteur de *Sagesse et sainteté dans la pensée de Jean Calvin* montre en somme que la préoccupation du réformateur de Genève est théologique et que Platon lui a fourni seulement « un style », « un instrument d'expression utile et commode, de la révélation de Dieu » (p. 307). — Quoiqu'on n'aperçoive pas de lien nécessaire entre les trois premières et la dernière partie de son livre, et qu'on puisse se demander comment de son examen de la sagesse et de la sainteté, il est conduit à l'étude de l'humanisme de Calvin, Jean Boisset a enrichi la littérature calvinienne d'une contribution estimable. La sympathie sans étroitesse dont il fait preuve à l'égard du réformateur et le désir qui l'anime, on le sent, de présenter ce témoin de la foi à un cercle plus vaste que celui des théologiens de métier, sont propres à réhabiliter aux yeux de beaucoup le Picard si longtemps méconnu.

RICHARD STAUFFER.

JEAN CADIER : *Calvin, l'homme que Dieu a dompté.* Genève, Labor et Fides, 1958, 191 p.

Avant d'entreprendre la rédaction de ce livre, le doyen de la Faculté de théologie de Montpellier s'était demandé — il nous le dit dans son « Avant-propos » (p. 5) — s'il était nécessaire d'écrire, après Emile Doumergue, Williston Walker, Jean-Daniel Benoît et François Wendel, une nouvelle biographie du réformateur de Genève. A la question que s'était posée Jean Cadier, le lecteur de son *Calvin* peut répondre sans hésiter par l'affirmative. C'est en effet une réussite dans le domaine de la vulgarisation historique que cet ouvrage qui, en quelque cent quatre-vingts pages, parvient à présenter dans leur richesse la vie et l'œuvre de celui qui avait pris pour devise : « J'offre à Dieu mon cœur comme immolé. » — Dans un style alerte et dépourvu de pédanterie, Jean Cadier excelle à montrer — c'est une autre de ses qualités — tout ce qu'a d'actuel le message du réformateur. En outre, sans jamais tomber dans le panégyrique, mais en brossant avec ses ombres aussi le portrait de son modèle, il fait comprendre l'attitude de Calvin là même où elle a été la plus critiquée. A cet égard, les chapitres IX (« Le prédicateur de la Parole de Dieu à Genève ») et XI (« Le drame de Servet ») sont de petits chefs-d'œuvre. Celui qu'on a traité parfois, et jusque dans certains milieux protestants, d'« orgueilleux » et de « dictateur », y apparaît comme un humble animé du seul souci de la gloire de Dieu. — En vue de la seconde édition que ce livre, déjà traduit en allemand, est appelé sans doute à connaître rapidement, nous nous permettons de faire quelques remarques. Jean Cadier incline à attribuer à Calvin la paternité du discours de Nicolas Cop (cf. p. 36). Convaincu par les arguments d'Erwin Mülhaupt, en particulier, nous pensons au contraire que la « concio academica » ne peut avoir pour auteur le réformateur de Genève, qui, dans le sermon qu'il nous a laissé sur Matthieu 5 : 1-4, s'oppose à l'exégèse qu'a donnée de ce texte le recteur de l'Université de Paris. Enfin, la première édition française de l'*Institution de la religion chrétienne* (1541) est, par erreur, datée de 1542 (p. 96).

RICHARD STAUFFER.

LUCHESIUS SMITS : *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin.* Ouvrage traduit du néerlandais par Egbert van Laethem. Assen, van Gorcum. Tome I : « Etude de critique littéraire », 1957, VIII + 337 p. Tome II : « Tables des références augustiniennes », 1958, IV + 295 p.

« Augustinus totus noster est », a écrit Calvin dans son traité *De aeterna Dei praedestinatione.* Sous sa forme lapidaire, cette déclaration traduit bien la parenté théologique qui existe entre l'auteur de l'*Institution de la religion chrétienne* et l'évêque d'Hippone. Posé depuis longtemps, le problème de l'influence de l'augustinisme sur la doctrine du réformateur de Genève n'avait jamais, cependant, été étudié de manière exhaustive. Pour combler cette lacune, signalée dès 1934 par August Lang, un des meilleurs « calvinisants » de la génération passée, le Père Smits a conçu le vaste dessein d'entreprendre un travail qui nécessite, en plus d'une objectivité totale à l'égard de la Réforme, les qualités d'un patristicien de grande classe. En attendant la parution du troisième et dernier volume de son œuvre, qui doit examiner dans quelle mesure Calvin a été fidèle à la pensée de saint Augustin, nous pouvons essayer d'apprécier aujourd'hui les premiers fruits de son effort. — Divisé en cinq chapitres, le tome I de *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin* entend être une « Etude de critique litté-

raire ». Qu'on ne se méprenne pas sur ce titre. Il s'agit là déjà d'une question qui intéresse au premier chef le théologien. — Après avoir noté que, par son éducation au collège de Montaigu, Calvin devint un lecteur attentif de saint Augustin, et relevé que le *De spiritu et littera* contribua sans doute à la conversion du jeune humaniste (chapitre 1), le Père Smits aborde dans le chapitre 2 le problème délicat de l'identification des passages augustiniens dans l'œuvre du réformateur. Menant son enquête par ordre chronologique (il a bien vu que la pensée de Calvin se développe par adjonctions successives), groupant les différents écrits du réformateur autour des éditions de l'*Institution de la religion chrétienne* de 1536, de 1539, de 1543, de 1550 et de 1559, le savant catholique relève en eux 1694 références à saint Augustin et repère 2425 passages (dont 1945 demeurés complètement inaperçus jusqu'ici) où, sans citer explicitement ses sources, Calvin est néanmoins tributaire du docteur africain. Dans ce chapitre encore, Luchesius Smits montre que l'ouvrage du réformateur où apparaît la densité augustinienne la plus forte est l'*Institution de la religion chrétienne*, évidemment, suivie de la *Defensio servitutis arbitrii*, du *De aeterna Dei praedestinatione* et de l'*Ultima admonitio*, et que le point culminant de l'influence de saint Augustin sur Calvin se situe entre 1541 et 1543. — Parmi les écrits de l'évêque d'Hippone, quels sont ceux qui furent utilisés le plus fréquemment par le réformateur de Genève ? Le Père Smits répond à cette question dans son chapitre 3. Il note que, si les ouvrages à préoccupations philosophiques, antiariennes, éthiques et exégétiques de saint Augustin ne retinrent guère l'attention de Calvin, les traités contre les pélagiens (entre autres : le *De peccatorum meritis et remissione* et le *De spiritu et littera*) et contre les semi-pélagiens (le *De correptione et gratia*, en particulier) eurent en revanche auprès de lui un grand crédit. Aidé par le jugement d'Erasme dont il utilisa — c'est une des thèses défendues brillamment par notre auteur — l'édition des *Augustini opera omnia*, guidé en outre par un sens critique avisé, le réformateur ne fit qu'un usage très restreint des œuvres pseudo-augustiniennes. — Après un chapitre 4 où l'on voit que Calvin a fait preuve d'exactitude dans ses références et que, lorsqu'il a cité librement saint Augustin selon la coutume de son temps, il a été toujours fidèle aux intentions de son modèle, Luchesius Smits examine en dernier lieu (chapitre 5) le problème de l'autorité attribuée par le réformateur au docteur africain. Il montre que l'auteur de l'*Institution de la religion chrétienne*, s'il a compris mieux que Luther tout le parti à tirer de l'argument patristique, n'y a recouru cependant que dans la mesure où il s'accordait avec l'enseignement de l'Ecriture. Ainsi, l'estime de Calvin pour saint Augustin repose sur le caractère évangélique qui se dégage, à ses yeux, des écrits augustiniens. — Le tome II de l'ouvrage de Smits présente sous forme de tables les résultats acquis dans le tome I. Les points de contact entre les écrits de Calvin et ceux de saint Augustin y sont classés de deux façons : 1° d'après l'ordre des œuvres du réformateur adopté par les éditeurs strasbourgeois des *Calvini opera* (*Institution de la religion chrétienne*, opuscules, correspondance et œuvres exégétiques) ; 2° d'après l'ordre alphabétique des écrits du docteur africain. Ces tables seront désormais indispensables, est-il besoin de le relever, à ceux qui voudront situer la doctrine réformée dans le cadre de la renaissance augustinienne du XVIe siècle. — Au terme de ce compte rendu, qu'il nous soit permis de dire au Père Smits avec quelle impatience est attendu le troisième tome qui doit constituer le couronnement de son ouvrage, avec quelle sympathie aussi le lecteur protestant a pu jusqu'ici le suivre dans sa démarche. L'auteur de *Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin* entendait apporter, en sa qualité de théologien

romain, une contribution au dialogue œcuménique (cf. I, p. 275). Il a déjà atteint son but aujourd'hui, puisque, grâce à son labeur patient et probe, les réformés peuvent connaître mieux la grande figure de celui qui a fait redécouvrir à leurs pères la clarté de l'Evangile. RICHARD STAUFFER.

WERNER KRUSCHE : *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin.* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 7), 1957, VIII + 348 p.

Cette thèse de doctorat, élaborée sous la conduite d'Edmund Schlink et présentée en 1953 à l'Université de Heidelberg, est l'une des œuvres marquantes de la littérature calvinienne de ces vingt dernières années. Werner Krusche, actuellement pasteur à Dresde, y témoigne d'un certain nombre de qualités qui font de lui, aujourd'hui, un des meilleurs spécialistes de Calvin. On ne sait en effet ce qu'il faut admirer le plus dans son livre, qui dénote, outre une connaissance approfondie de la pensée du réformateur et des interprétations souvent contradictoires qu'elle a suscitées dans l'histoire des dogmes, une étonnante acribie théologique, jointe à un sens des nuances et à un pouvoir de synthèse des plus rares. — Le plan de *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* est simple ; il s'inspire directement, dès le chapitre 2, d'une division qui remonte au réformateur lui-même. Avant d'examiner l'action du Saint-Esprit dans le « cosmos » (chap. 2), dans l'homme (chap. 3) et dans l'Eglise (chap. 4), Krusche situe brièvement au cours d'un premier chapitre (« Trinitätstheologische Grundlegung », p. 1-14) la place de la pneumatologie de Calvin dans le cadre de sa doctrine trinitaire. S'il relève un léger modalisme chez le réformateur, il montre aussi que pour lui « l'activité propre à l'Esprit est de ne rien faire de particulier, mais d'accomplir l'œuvre du Père et du Fils » (p. 11). Aux yeux de Calvin, que Benjamin B. Warfield considérait déjà comme « le théologien » et Charles Lelièvre comme « le systématicien par excellence » de l'Esprit, « tout ce que Dieu fait — et il fait tout, et il est toujours à l'œuvre ! — est, dans son effet, l'opération du Saint-Esprit... Toute action divine est au fond pneumatique » (p. 11). — Les chapitres 2 (« Der Heilige Geist und der Kosmos », p. 15-32) et 3 (« Der Heilige Geist und der Mensch », p. 33-125, où l'ouvrage de Léon Wencelius, *L'esthétique de Calvin*, et l'article de John T. McNeill, « The Democratic Element in Calvin's Thought », paraissent malheureusement avoir été ignorés de Krusche) montrent que, en vertu du lien qui l'unit au Père et au Verbe éternel, le Saint-Esprit est porteur, selon Calvin, de dons qu'on pourrait qualifier de « naturels », parce qu'ils sont distribués aux incrédules comme aux croyants. Grâce à ces dons, c'est le thème du chapitre 2 consacré à l'activité cosmique de l'Esprit, l'univers est préservé du chaos et la continuation de la vie assurée. Grâce à ces dons aussi, c'est le sujet du chapitre 3 consacré à l'activité « politique » de l'Esprit, l'humanité corrompue par la chute est protégée contre l'anarchie et la société maintenue en dépit de tout ce qui la sape. Dans ces dons « naturels » du Saint-Esprit, Werner Krusche incline à voir un reste d'humanisme dont le réformateur ne se serait pas affranchi complètement, plutôt que la conséquence pneumatologique de l'affirmation néo-testamentaire selon laquelle Jésus-Christ est le chef de la création (Col. 2 : 10). — Dans le chapitre 4 (« Der Heilige Geist und die Kirche », p. 126-338), de loin le plus important de son livre, Krusche examine l'œuvre du Saint-Esprit, en tant que lié, cette fois, au Père et au Verbe incarné. Au cours de quatre paragraphes très denses sont considérées ainsi, sous l'angle de la pneumatologie : 1° la personne du Médiateur (« der Heilsmittler ») ; 2° l'Ecriture (« das Zeugnis vom Heil ») ;

3° la foi, l'union avec Christ et la participation à ses biens (« die Heilsmitteilung ») ; et 4° la communauté des rachetés (« die Heilsgemeinde »). Au lieu de suivre ici dans tous ses développements la pensée du théologien allemand, nous nous bornons à relever quelques résultats de ses recherches. — 1. Dans le domaine de la christologie, Werner Krusche démontre que « ce qu'on a nommé l'« extra-calvinisticum » ne découle pas simplement du principe « finitum non capax infiniti »..., mais dérive de la pneumatologie » (p. 128). Vu dans cette perspective, l'« extra-calvinisticum » signifie que « même après son incarnation, Dieu le Fils reste celui qui, par l'Esprit, maintient en vie tout ce qui a été créé, et que celui qui est devenu homme, s'il donne la vie nouvelle par son Esprit, ne la donne pas à tous » (p. 128). 2. Après avoir analysé les rapports du Saint-Esprit et de l'Ecriture, Krusche arrive à la conclusion qu'on n'a pas le droit de faire de Calvin le père de la doctrine de l'inspiration littérale telle qu'elle a été formulée par l'orthodoxie protestante. 3. A propos de la communication du salut, il note que l'« unio cum Christo » occupe une place importante dans la théologie du réformateur. Aux yeux de ce dernier, la rédemption ne nous est d'aucune utilité tant que le Christ nous est étranger et tant que nous sommes hors de lui. 4. Dans le domaine de l'ecclésiologie, Krusche ramène la différence entre Eglise visible et Eglise invisible à une « dimension » pneumatique. L'Eglise invisible n'est rien d'autre que l'Eglise visible au sein de laquelle la prédication de l'Evangile et l'administration des sacrements ont été dotées d'une efficacité salvatrice par l'intervention du Saint-Esprit. — Dans une conclusion dont l'importance ne saurait être mesurée au nombre de pages qu'elle comporte (p. 338-343), Werner Krusche s'arrête à deux éléments qui, à l'en croire, caractérisent la pneumatologie de Calvin : l'universalisme et la contingence. Ayant constaté que, chez le réformateur, l'œuvre du Saint-Esprit éclipse celles du Père et du Fils, le théologien allemand estime que cet universalisme pneumatique a pour fondement une doctrine trinitaire contestable, parce qu'elle réserve à la troisième personne de la Trinité la vertu et l'efficacité de l'action divine. Quant au principe de la contingence, qui a pour fonction d'abord de sauvegarder la souveraineté de Dieu (l'Esprit n'est pas lié nécessairement aux moyens de grâce institués pour nous), il a été contaminé chez Calvin, pense Krusche, par l'idée de réprobation. Ainsi, pour le réformateur, le Saint-Esprit est non seulement libre d'agir en dehors des « media externa », mais capable encore d'empêcher leur action rédemptrice en se retirant d'eux. Dans cette possibilité négative, l'auteur de *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* voit le point critique de la pneumatologie calvinienne, car la notion de contingence n'est légitime en théologie que lorsqu'elle est comprise dans le sens de la condescendance divine. — Tout incomplet qu'il est, notre compte rendu permet de voir qu'à partir de la pneumatologie, Werner Krusche passe en revue presque tous les problèmes de la théologie de Calvin. Ainsi, l'ouvrage qu'il nous offre est mieux qu'une monographie érudite portant sur un sujet très particulier ; c'est, en fonction de la doctrine du Saint-Esprit, une véritable somme de la pensée calvinienne. La maîtrise dont l'élève de Schlink fait preuve dans son travail nous fait espérer que, malgré ses responsabilités pastorales, il n'abandonnera pas ses recherches sur le réformateur français et qu'il nous fera part, à propos de la question de l'Esprit et des sacrements (qui, sous le titre « Die Verbürgung der Christusgemeinschaft », aurait dû être traitée au cours du chapitre 4, dans le paragraphe consacré à la communication du salut), des réflexions qu'il n'avait pas livrées à l'imprimeur afin de pouvoir les approfondir davantage.

RICHARD STAUFFER.

Gottfried W. Locher : *Im Geist und in der Wahrheit.* Die reformatorische Wendung im Gottesdienst zu Zürich. Neukirchen Kreis Moers, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, 1957, 38 p. Collection « Nach Gottes Wort reformiert », 11.

La réforme du culte à Zurich par Zwingli fait ici l'objet d'une étude brève, mais dense. L'auteur situe l'anti-sacramentalisme de Zwingli par rapport à l'Eglise médiévale et à Luther : le réformateur zuricois prend au sérieux la réconciliation accomplie sur la croix, et l'œuvre du Saint-Esprit : le sacrement n'est pas l'événement du pardon, mais seulement l'attestation du pardon scellé dans nos cœurs par le Saint-Esprit. Zwingli écarte la liturgie médiévale au profit de la prédication de la Parole de Dieu, mais qui n'aura pas la même fonction : la prédication rend simplement témoignage du salut, rendu présent par le Saint-Esprit. — L'institution de la « Prophezei », explication suivie de l'Ecriture, groupant chaque matin les pasteurs dans le Grossmünster, dura deux siècles ; elle fut à l'origine de la « Bible de Zurich », fréquemment révisée, et d'une floraison de commentaires bibliques, sur une solide base philologique.

Francis Baudraz.

Joseph Meier : *Couvents et jésuites.* Les articles d'exception de la Constitution fédérale. Adaptation par Henri Vermeille. Fribourg, Editions Saint-Paul, 1958, 82 p.

Mgr Joseph Meier retrace l'histoire de la Compagnie de Jésus, puis celle des articles 51 et 52 de la Constitution fédérale de 1874, à travers l'affaire des couvents d'Argovie, le Sonderbund et le Kulturkampf ; la troisième partie de la brochure examine un certain nombre de reproches et de slogans au sujet des jésuites et de la politique de l'Eglise romaine. — Cet ouvrage est un plaidoyer, qui sur plusieurs points laissera le lecteur protestant insatisfait. Sur les articles d'exception, on peut partager les vues de l'auteur, en compagnie d'éminents historiens et juristes protestants, qu'il cite — Fritz Blanke, Ernst Staehelin, Max Huber. Mais le radicalisme anticlérical est-il seul coupable de la formation du Sonderbund ? A lire Mgr Meier, on ne voit pas le danger que cette alliance séparée a fait courir à la Confédération suisse. D'autre part, les critiques adressées aux jésuites sont réfutées bien rapidement ; l'auteur minimise leur rôle dans la Contre-Réformation, qui est cependant un fait d'histoire, de même que leur résistance au libéralisme du XIXe siècle.

Francis Baudraz.

Der Tag des Herrn. Die Heiligung des Sonntags im Wandel der Zeit, herausgegeben von Abt Dr. Hermann Peichl, O.S.B. Studien der Wiener Katholischen Akademie, 3. Band. Wien, Verlag Herder, 1958, 156 p.

Cet ouvrage rassemble et publie une série de huit conférences, prononcées en 1955-56 à l'Académie catholique de Vienne, sur le problème du dimanche et plus particulièrement de sa sanctification. Une première partie comprend quatre travaux sur l'histoire du dimanche : « Le sabbat dans l'Ancien Testament », par W. Kornfeld (avec un examen détaillé des jours sacrés d'Egypte et de Mésopotamie à l'époque vétérotestamentaire) ; « Le jour du Seigneur dans le Nouveau Testament », par J. Kosnetter (remarquablement documenté, et très pondéré dans l'examen des résultats exégétiques) ; « La sanctification du dimanche dans le christianisme ancien et au moyen âge », par J. A. Jugmann (qui puise avec une maîtrise étonnante dans son immense érudition, pour

montrer en particulier que l'Eglise, avant le VI[e] siècle, ne voulait pas « judaïser » à propos du dimanche, et donc redoutait de revendiquer le dimanche comme jour de repos : c'est le culte, non le chômage, qui sanctifie le dimanche) ; « La sanctification du dimanche dans l'Eglise des temps modernes », par R. Müller (qui relève les blessures que la Renaissance et l'humanisme, l'Aufklärung et le libéralisme, l'avilissement de l'homme à n'être qu'un produit du marché du travail, ont petit à petit porté au dimanche de la chrétienté). — Une seconde partie, notablement moins bonne que la première, réunit une conférence pleine de soupirs et de regrets sur « Le dimanche et la vie moderne », par Aloïs Schrott ; une conférence du juriste E. Melichar sur « Le dimanche dans la vie publique et politique » d'Autriche, et le résumé de deux conférences, plus dogmatiques, du P. H. Peichl sur « L'autel de Dieu » (c'est l'eucharistie qui sanctifie le dimanche !) et sur « Jour du Seigneur — jour de joie » (qui souligne le caractère eschatologique du dimanche). — Des index complètent l'ouvrage, sans nécessité véritable, puisque seule la contribution de J. Kosnetter, avec ses dix pages d'annotations savantes, relève dans sa présentation de ce qu'il est convenu d'appeler la théologie scientifique. JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

KARL BARTH : *Communauté chrétienne et communauté civile.* Genève, Labor et Fides, 1958, 77 p. 2[e] éd. Collection « Croire, penser, espérer ».

Cette réédition d'un ouvrage très connu, publié à l'époque du combat de l'Eglise confessante d'Allemagne contre le national-socialisme, met entre les mains du lecteur une véritable petite somme sur les relations de l'Eglise et de l'Etat. En comparant les deux sortes de communautés, Barth fait ressortir leurs caractères communs, ainsi que les caractères spécifiques de chacune. — Trente-quatre paragraphes commentent la cinquième thèse de la seconde « Déclaration de Barmen », rappelée dans la conclusion. Citons quelques extraits, qui montrent que cette étude n'a pas vieilli : L'Eglise ne lutte pas pour elle-même, pour transformer la cité en Eglise ; il suffit que l'Etat lui garantisse la liberté, le respect, et certains droits précis (12). — L'Eglise cherchera le bien de la cité ; mais, étant œcuménique, elle s'opposera à l'esprit de clocher, et favorisera la collaboration sur un plan plus vaste (25). — L'Eglise encouragera une politique de paix, sauf si cette paix supprime l'Etat légitime, l'ordre que Dieu a établi (26). — Former un « parti chrétien », ce serait durcir le « parti des non-chrétiens ». Les chrétiens ne sont pas « contre certains », mais « pour tous ». Les chrétiens seront, avec sérieux et humour, dans chaque parti ; « contre le parti et pour la cité » (30 et 34). FRANCIS BAUDRAZ.

RUDOLF BULTMANN : *Geschichte und Eschatologie.* Tübingen, Mohr, 1958, 188 p.

Ce volume correspond sans doute au dernier état de la pensée de M. Bultmann ; à ce titre, il est particulièrement important· On sait qu'il reproduit, avec quelques adjonctions, les *Gifford Lectures* données par l'auteur à Edimbourg en février-mars 1955, et qu'il a été traduit en français sous le titre : *Histoire et eschatologie* (Delachaux et Niestlé, Paris et Neuchâtel, 1959, que nous citons ici). — L'auteur révèle d'abord que le problème de l'historicité de l'homme domine celui du sens de l'histoire. Or, cette historicité ne signifie pas seulement que l'homme rencontre l'histoire, mais qu'il est lui-même histoire : « L'homme n'est rien d'autre que l'histoire... quelqu'un à qui il arrive

quelque chose » (p. 14). Comment, dans ces conditions, échapper à un relativisme parfait ? L'auteur passe alors en revue les principales conceptions de l'histoire, avant puis après Jésus-Christ. « Dans le christianisme primitif, l'histoire est engloutie dans l'eschatologie. La communauté chrétienne primitive pense qu'elle est non pas un phénomène historique mais un phénomène eschatologique » (p. 34). Mais bientôt, on assiste à une neutralisation de l'eschatologie par le sacramentalisme paulinien et l'espérance johannique de l'immortalité (p. 36-49) puis, dans la pensée occidentale, par l'idéalisme, le matérialisme, la foi au progrès et, enfin, l'historicisme ou la naturalisation de l'histoire jusqu'à Toynbee (p. 65-77). Posant alors la question du sujet réel de l'histoire, rappelant les grandes lignes des anthropologies grecque et biblique, l'auteur montre comment l'homme se cherche dans l'histoire, essayant de se comprendre en comprenant l'histoire. L'historien devient alors le type de l'homme tentant de se comprendre. « L'histoire est ainsi l'auto-connaissance de l'esprit vivant » (p. 103) ou, comme l'affirme Collingwood : l'enquête historique existe pour l'auto-connaissance humaine (p. 116). Mais se connaître ainsi dans l'histoire et par l'enquête historique, c'est être conscient de sa responsabilité envers l'avenir. « L'historicité véritable signifie vivre en être responsable et c'est l'histoire (l'enquête historique) qui appelle ou permet cette historicité » (p. 118). « Vivre en être actif, voilà l'essence même de l'homme » (p. 120) et c'est là qu'intervient le message chrétien qui, en plaçant l'homme devant la possibilité de la foi, lui permet d'être parfaitement historique et suprêmement actif (p. 129-131). — Vraie somme de la pensée bultmanienne, ce volume en résume les thèmes fondamentaux mais en révèle aussi, nous semble-t-il, les limites. Comment en effet, du point de vue chrétien, que l'auteur entend illustrer, maintenir jusqu'au bout la thèse que « la signification de l'histoire repose toujours dans le présent » (p. 132) ? N'est-ce vraiment que ma décision qui, pour moi, va donner un sens à l'histoire ? Cette question devrait être posée, déjà, au niveau de l'analyse exégétique du Nouveau Testament. Réduire le paulinisme et le johannisme à de purs actualismes ne saurait rendre compte de tout le contenu des textes.

PIERRE BONNARD.

GEORGES MARCHAL : *Obstacles à la foi.* Paris, Editions Berger-Levrault, 1960, 169 p.

Le pasteur du « Foyer de l'âme » de Paris rassemble ici quatre études qui sont autant de cheminements à la rencontre des douteurs de ce temps. C'est ainsi qu'il aborde successivement l'objection de ceux qui se scandalisent des divisions de l'Eglise, le problème de la nature et de la valeur du dogme, celui de l'existence du mal et, enfin, la prétention marxiste face au christianisme. — Ce livre est honnête et sérieusement documenté. Connaissant la tendance qu'illustre son auteur, on ne s'étonnera pas d'y voir affleurer les thèmes du fidéisme complétés par Schweitzer et Bultmann. Bien qu'il s'en défende dans son « Avertissement » — et l'on peut aisément voir en quel sens — le pasteur Marchal fait dans *Obstacles à la foi* de l'apologétique, mais une apologétique souriante dont la méthode est empreinte de charité. On regrettera d'autant plus l'apparition ici ou là de certaines formules stéréotypées telles que « protestantisme, religion du libre examen » (p. 19), « le dogme de la naissance miraculeuse, transformation d'un grand et beau symbole en termes d'obstétrique » (p. 79), « le Symbole dit des Apôtres » (p. 116), et quelques autres heureusement peu nombreuses. De l'ensemble, et notamment de la dernière étude, se dégage une impression de clarté qui invite au dialogue.

CLAUDE BRIDEL.

Maurice Vanhoutte : *La méthode ontologique de Platon.* Louvain et Paris, Bibliothèque philosophique de Louvain, 1956, 193 p.

L'auteur des *Dialogues* est-il demeuré fidèle jusqu'à la fin à la démarche dialectique qu'il avait héritée de Socrate ? A-t-il, au contraire, changé de méthode après le *Phèdre* ? Etant admis que sa pensée a subi, au cours des années, une évolution que nul ne saurait contester, doit-on concevoir cette dernière comme un développement naturel ou comme une transformation radicale ? — M. Vanhoutte commence par rappeler les données du problème : les critiques de Platon se partagent en deux camps ; les uns (Rodier, Brochard, Shorey) admettent une continuité sans coupure ; d'autres (Lutoslavski, Bonitz, Ritter, Apelt) prennent position en faveur de la dualité ; et l'opinion d'Aristote semble leur donner raison. — Telle est également la position de l'auteur, qui opte « résolument » pour l'hypothèse dualiste. Non qu'il applaudisse sans réserve aux arguments que d'autres ont énoncés dans ce sens. Mais un examen attentif de la dialectique mise en œuvre dans les derniers dialogues l'amène à conclure que Platon, renonçant dès le *Parménide* à la dialectique intuitive orientée vers une contemplation du Bien, s'est efforcé de fonder une dialectique radicalement nouvelle : on voit alors l'hypothèse prendre la place de l'Idée, l'Objet s'effacer devant la démarche, une opération de nature scientifique, liée à l'emploi de la division et de la synthèse, se substituer à l'ancienne intellection des Essences. — Cet ouvrage attaque, non sans courage, des positions fortement défendues. Il reprend un problème fondamental dans une perspective originale. Malheureusement, la thèse centrale de l'auteur ne se dégage pas avec une clarté suffisante. En outre, et c'est là notre principal reproche, la dialectique platonicienne est trop souvent interprétée à partir de concepts artificiellement surimposés (ex. : « dialectique mineure et majeure »). Personnellement, nous persistons à croire à l'unité formelle des *Dialogues*. Mais les lois du genre et l'extrême souplesse de l'esprit grec expliquent pour une part, à notre sens, une discontinuité de présentation, une variété de perspectives auxquelles les modernes ont attribué souvent une importance excessive.

René Schaerer.

Jean Luccioni : *La pensée politique de Platon.* Paris, Presses Universitaires de France, 1958, 354 p.

Cet ouvrage retient la sympathie et se lit avec profit. L'information y est diverse, et juste la vision d'ensemble du platonisme. D'utiles index facilitent la consultation. — L'auteur ne tombe pas dans une erreur fréquemment commise par ceux qui étudient tel aspect particulier des *Dialogues* et qui coupent cette matière de tout le reste. Il a compris que la politique s'inscrit ici dans un univers d'idées morales, religieuses, philosophiques, qu'on ne saurait perdre de vue sans fausser les perspectives. Cette ouverture ne l'empêche pas ,toutefois, de demeurer dans les limites de son sujet et de l'étudier avec une attention soutenue. Les chapitres les plus intéressants sont ceux qui confrontent les théories platoniciennes à la réalité des faits historiques : dans quelle mesure, par exemple, la description de la démocratie — régime anarchique et bigarré — s'applique-t-elle à l'Athènes du temps, soumise, nous semble-t-il, à un régime de contrainte et de restrictions ? — M. Luccioni insiste avec raison, selon nous, sur l'unité et la continuité des vues de Platon à travers les *Dialogues*, tout en marquant le renouvellement des *Lois* par rapport à la *République*. — Au total, si tout n'est pas nouveau dans cette monographie, si certains développements

sur l'arrière-fond religieux ou philosophique paraissent même superflus, on ne peut que louer le sérieux de l'enquête consacrée à la politique. Quelques erreurs ou naïvetés, cependant : Platon n'a pas « assisté » à la mort de son maître (p. 2), car il était malade (*Phédon* 59 b) ; faire du *Ménexène* un chef-d'œuvre d'ironie (p. 32), c'est oublier que l'antiquité, qui s'y connaissait un peu, a pris au sérieux ce morceau d'éloquence et que Platon n'a jamais condamné la rhétorique en elle-même, mais bien l'usage qu'on en faisait (cf. p. 308). Dire que l'auteur des *Dialogues* n'est devenu philosophe que par impossibilité de faire de la politique (p. 106) est pousser à l'excès une vue partiellement juste, c'est oublier l'appel de Socrate s'ajoutant à une exigence de spéculation certainement irrésistible. Certaines déclarations sur la « bonne volonté » de Platon, sur ce philosophe doué des « meilleures intentions du monde », sur cet écrivain « artiste et poète à sa manière » (p. 313, 318, 319) font sourire. Mais ce livre n'en apporte pas moins une contribution de valeur à l'étude d'un sujet que le développement de l'histoire politique ne cesse de poser dans une perspective incessamment renouvelée. RENÉ SCHAERER.

B. L. HIJMANS Jr. : ΑΣΚΗΣΙΣ, *Notes on Epictetus' educational system*. Assen, Van Gorcum & Cie, 1959, 109 p.

Cette monographie fait partie d'une nouvelle collection hollandaise de textes et d'études philosophiques dirigée par Mlle C. J. de Vogel et M. K. Kuypers, professeurs à l'Université d'Utrecht. Elle traite son sujet en quatre chapitres, qui concernent respectivement la personne et les intentions d'Epictète, les problèmes généraux de sa pédagogie, la notion particulière d'ascèse, les relations concrètes du maître avec ses disciples. La documentation est riche, fondée sur des citations judicieuses. On voit ainsi se préciser certaines notions centrales, telles que προαίρεσις et αἰδώς, et d'anciens problèmes relatifs à la religion stoïcienne, à la diatribe, au rôle de l'exercice spirituel se poser dans une lumière nouvelle. L'ascèse apparaît comme une méthode originale fondée sur une vigilance constante du maître et de l'élève. D'où ces injonctions si fréquentes dans le texte des *Entretiens* : « Prends garde, souviens-toi, n'oublie pas, reste éveillé, entraîne-toi. » L'habitude, ou ἕξις se présente ainsi comme une exigence de renouvellement, non comme un état stable. — De telles analyses rendent souvent de plus grands services que de vastes synthèses. Celle-ci tient les promesses de son titre. Tout au plus regrettera-t-on certaines naïvetés du texte. Etait-il nécessaire, par exemple, de nous apprendre que Platon s'oppose aux sophistes et que sa méthode, héritée de Socrate, s'appelle la dialectique ? (p. 62). La présentation typographique est remarquable et la rédaction témoigne d'un grand soin (deux fautes d'accentuation grecque toutefois à la page 36, ligne 11). RENÉ SCHAERER.

GÜNTHER PFLUG : *Henri Bergson. Quellen und Konsequenzen einer induktiven Metaphysik*. Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1959, 393 p.

Le sous-titre de l'ouvrage définit très exactement le dessein de l'auteur. Si la métaphysique bergsonienne y est qualifiée d'inductive, c'est en raison de la conception générale des rapports de la science et de la philosophie qui prévalait encore dans le climat positiviste de la fin du XIXe siècle et que Bergson reprit à son compte, avant d'être amené par le développement de sa pensée à

en faire éclater le cadre trop étroit. Bergson, en effet, borne d'abord son entreprise à fonder une métaphysique de l'esprit sur le matériel de faits et d'observations que lui livrent les sciences particulières : psychologie expérimentale dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, physiologie et psychopathologie dans *Matière et mémoire*. Se séparant du positivisme par l'affirmation même de la possibilité d'une telle métaphysique, il lui reste fidèle dans son exigence méthodique d'une base expérimentale. Ainsi sera-t-il en état de soustraire les thèses spiritualistes aux objections des positivistes en combattant ceux-ci sur leur propre terrain. Les sources de la pensée bergsonienne doivent donc être cherchées dans les deux grands courants, positiviste et spiritualiste, du XIXe siècle et, à travers ceux-ci, dans les influences (des écoles sensualiste, écossaise, kantienne, etc.) qui se sont exercées sur leurs représentants les plus marquants. La doctrine bergsonienne se trouve ainsi démontée pièce à pièce, chaque pièce étant étiquetée, classée selon sa provenance. On sait les réserves faites par Bergson sur cette manière de retrouver dans une philosophie « arrangés ou dérangés, mais à peine modifiés, les éléments des philosophies antérieures ou contemporaines » (*L'intuition philosophique*, *La pensée et le mouvant*, p. 136). Reconnaissons d'ailleurs, avec Bergson, que ce travail d'analyse est utile, quand il est conduit, comme c'est le cas ici, avec rigueur et méthode et sur la base d'une information étendue. Cependant, nous en verrons tout à l'heure les limites. — Quant aux conséquences de cette métaphysique inductive, nous ne croyons pas forcer la pensée de l'auteur en les résumant d'un mot : échec. Si la tentative de fonder une métaphysique spiritualiste sur des preuves positivistes lui semble avoir réussi dans *Les données immédiates* et dans *Matière et mémoire*, c'est que dans ces deux ouvrages Bergson limite ses conclusions métaphysiques au domaine spécial qu'il s'est proposé de soumettre à une recherche conduite selon la méthode positiviste. L'*Introduction à la métaphysique* constitue le tournant décisif. Jusqu'alors Bergson avait admis que la philosophie avait pour rôle de généraliser ou d'approfondir les faits rapportés par les sciences particulières. Avec l'*Introduction à la métaphysique*, la philosophie ne se contente plus de ce rôle, elle prétend par l'intuition pouvoir, elle aussi, connaître les faits et se constitue en discipline indépendante. D'où, sur le plan de la méthode, des difficultés insurmontables. Alors que, dans *Les données immédiates*, l'affirmation métaphysique de la liberté se déduit sans trop de peine des faits psychiques, il n'en va plus de même dans *L'évolution créatrice* pour le passage du fait biologique de la vie (empiriquement constatable dans l'être vivant isolé) à la notion métaphysique d'élan vital. Dans *Les deux sources*, si Bergson fait encore appel à la science (ici la sociologie) pour étayer ses recherches sur la morale et la religion statique, en revanche son étude de la religion dynamique accorde à l'expérience mystique une place privilégiée dans le processus de la connaissance. L'intuition s'est chargée peu à peu d'une valeur affective : sympathie d'abord, elle devient enfin amour et culmine dans la vision mystique. Ainsi la philosophie se trouverait dépossédée au profit de la religion de son rôle de médiatrice entre l'homme et l'absolu. — Cet ouvrage, qui abonde en aperçus ingénieux, en vues critiques perspicaces ou profondes, parfois aussi discutables, nous semble pécher par l'excès d'attention qu'il accorde aux questions de méthode et par son parti pris de faire de l'expérience, comprise dans le sens le plus étroitement positiviste, le critère de la réussite ou de l'échec d'une entreprise métaphysique. Adopter un tel point de vue, c'était se condamner par avance à laisser échapper quelques-uns des aspects les plus originaux de la pensée de Bergson.

Charles Favarger.

Louis Lachance, O.P. : *Le droit et les droits de l'homme.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 238 p.

Cet auteur s'est fait connaître par deux importants ouvrages sur *L'humanisme politique de saint Thomas* (1939) et sur *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas* (2e édit. 1948). Il enseigne actuellement à l'Université de Montréal. La synthèse qu'il nous présente aujourd'hui se veut philosophique, tout en faisant de nombreux emprunts à l'histoire. Les chapitres essentiels concernent le droit et la civilisation, le droit romain, le droit naturel, le droit positif, la personne juridique et le droit international. Mais tout gravite autour de saint Thomas, et l'on regrette que le nom du grand docteur ne figure pas dans le titre du livre, afin de prévenir le lecteur, qui se trouve surpris. Mais ce n'est pas la première fois que nous constatons de telles omissions chez les auteurs thomistes ! — D'emblée, le P. Lachance affirme, avec l'universalité du droit naturel, le besoin qu'éprouve notre époque de se replier sur lui (p. 61). Les théories du droit positif seront donc sévèrement jugées. Non que ce droit soit inexistant : il n'est que partiel. La notion de droit n'est pas univoque mais analogique ; il est donc légitime de passer du droit naturel au droit positif comme on passe d'une mesure générale à une mesure plus déterminée, des principes fondamentaux aux techniques particulières. Il y a là deux ordres complémentaires d'égalité, auxquels correspondent deux modes distincts de sanctions. Le droit positif a, sur le droit naturel, une supériorité relative : celle d'une spécification et d'une précision plus grandes. C'est un droit naturel évolué. (On s'étonne, à ce propos, que les théories de Kelsen ne soient pas discutées.) — Il suit de là qu'on ne saurait confondre le droit avec les faits : les faits varient et passent, le droit reste. Il se fonde sur l'idée de responsabilité, reprise de l'imputabilité médiévale. Le sujet du droit est la personne, non cette individualité plus ou moins anarchique préconisée par l'humanisme de la Renaissance, mais une personne selon l'esprit de saint Thomas. René Schaerer.

Joseph Moreau : *La conscience et l'être.* Paris, Aubier, 1958, 160 p.

Est-ce un hasard si les publications de M. Moreau descendent le cours des siècles ? Après de belles études sur Platon, auquel d'ailleurs il reviendra périodiquement (car l'auteur des *Dialogues* ne lâche plus ceux qu'il a saisis), il publie une correspondance de Malebranche, et s'intéresse à Spinoza ; puis vient l'univers de Leibniz ; enfin, nous nous arrêtons devant la conscience contemporaine, une conscience coupable, il est vrai, à laquelle notre critique reproche, dès la première phrase de l'Avant-propos, son ingratitude à l'égard du passé. Car il entend, lui, s'appuyer sur la tradition pour évaluer les œuvres d'aujourd'hui. Voilà qui, d'emblée, nous inspire confiance. Et cette confiance ne sera pas déçue. Cet ouvrage vigoureux de pensée et de style se distingue en effet par une première qualité : son épaisseur historique. Les thèmes les plus actuels : intentionalité, essentialisme, réalisme, phénoménisme, être-au-monde, transcendance, sont repris à la racine. Husserl ne se pose pas devant nous sans se dégager d'abord, en sa dépendance et son originalité, de Platon, de Descartes et de Kant ; de même Heidegger à l'égard de Kant et de Husserl. — Nous ne saurions discuter ici les douze chapitres d'un livre aussi riche. L'intention de l'auteur, c'est de « digérer » la phénoménologie en l'assimilant à la substance de la *philosophia perennis.* Telle est, pense-t-il, la mission de la pensée française (p. 6). Aussi ne s'étonne-t-on pas de trouver ici une critique assez vive de Husserl, penseur « profond et appliqué... mais... autodidacte » *(ibid.).* Non seulement son intentionalité n'est pas nouvelle, mais elle est encore insuffisante : elle laisse

subsister entièrement le problème de la réalité du monde extérieur et nous fait retomber, avec un Sartre, dans l'illusion du perceptionnisme, c'est-à-dire à la position de Berkeley renversée où la substantialité du sujet percevant se trouve sacrifiée à celle des choses sensibles (p. 28, 28, 32). — De fortes pages sur le double réalisme de Malebranche, sur l'élimination de ce réalisme chez Kant, sur l'échec de la réduction husserlienne à fonder une ontologie valable, nous conduisent à Heidegger, dont le mérite est d'avoir « ramené la pensée contemporaine à la réflexion sur l'être » (J. Moreau : *L'être et la pensée*. Etudes philosophiques, 1960, II, p. 176-183). Une double exigence ontologique conduit Heidegger à superposer à la transcendance du monde celle de l'être : le *Dasein* est à la fois dans le monde et ouvert sur l'être. Cette idée, remarquable en sa simplicité, Heidegger n'a que le tort de la croire absente des grandes métaphysiques antérieures. Il est donc louable dans ce qu'il affirme (reconnaissance du primat de l'être) et blâmable dans ce qu'il nie (priorité de la tradition classique). En réalité, c'est à Plotin plus qu'à Parménide que s'articulent les thèses les plus récentes du penseur allemand. — De telles pages excitent à la discussion. Parti d'une grande question de Platon : « Comment connaître un objet qui *est* ? », M. Moreau y revient en conclusion pour nous apporter, sinon sa réponse, du moins ses vœux, qui sont ceux d'un idéaliste ouvert à l'ontologie. Nous ne l'étonnerons pas en lui disant que, sur certains points, nos vues diffèrent des siennes, que nous ne pouvons admettre, par exemple, que le monde intelligible de Platon soit « constitué exclusivement de rapports » (p. 48). Sa critique de Husserl nous semble parfois excessive, encore que remarquablement éclairante. Que serait Heidegger, que serait la pensée moderne sans ce grand initiateur, dont on peut dire, en reprenant un mot de Pascal, que ses continuateurs lui sont redevables de l'ascendant qu'ils ont pris sur lui. Mais ce que nous tenons à relever surtout, c'est la force et l'originalité des analyses conduites par M. Moreau, l'impression de santé mentale qui s'en dégage. L'information la plus sûre y est au service d'un vigoureux bon sens fondé sur le respect du passé. Que veut-on de mieux ?

René Schaerer.

Claude Tresmontant : *Essai sur la connaissance de Dieu*. Paris, Editions du Cerf, 1959, 215 p.

Les études précédentes de M. Tresmontant sur *La pensée hébraïque* et sur *La métaphysique biblique* convergeaient vers une métaphysique de la création. Ce petit ouvrage, riche de substance, nous en offre quelques linéaments en examinant les rapports du créé à l'absolu, de l'univers à un créateur de la création, à partir d'une critique du refus de l'absolu (le créé se suffit à lui-même) ou de son identification au créé. Critique donc du positivisme et du panthéisme : le plus ne peut sortir du moins, l'univers et le sujet ne sont pas les déchets d'une chute. Tout autre est la conception biblique : Dieu crée par amour et la condition humaine ne peut être comprise qu'à la lumière de l'intelligence divine, qui veut faire de sa créature un créateur. La continuité entre ce que l'auteur appelle le phénomène d'Israël et le phénomène Jésus n'est aperçue qu'au travers d'un renouvellement de l'intelligence et de l'être. La connaissance du Dieu vivant n'exige donc nullement un *sacrificium intellectus* et ne se fonde pas sur un irrationalisme épistémologique, mais sur la possibilité d'une connaissance médiatisée par une réflexion sur la créature dans son développement et son acheminement vers une perfection préfigurée par le Christ. On retrouvera dans cet essai l'influence de Teilhard de Chardin, dont Cl. Tresmontant est un connaisseur avisé.

Gabriel Widmer.

HANS WAGNER : *Philosophie und Reflexion.* München-Basel, Ernst Reinhardt, 1959, 423 p.

Sous le nom de Réflexion (ou de Médiation), Hegel a voulu unir en un les deux pôles de toute connaissance humaine : le pôle subjectif (la pensée formelle) et le pôle objectif (le réel concret). Par quoi il inaugurait un « monisme épistémologique » où les actes de la pensée se confondent avec les structures réelles du concret, et où, entre l'absolu et l'esprit en acte, il n'y a aucune différenciation possible. En même temps, la position critique kantienne se trouve dépassée par une position spéculative pure. — Seulement la phénoménologie est revenue mettre en cause le monisme hégélien ; car sa réflexion est le parcours même d'un pôle à l'autre de toute connaissance, du pôle noétique au pôle noématique et inversement. Le monisme hégélien n'est alors maintenu qu'en apparence ; la réflexion phénoménologique en effet le fait éclater, en présupposant et en engendrant tout à la fois la dualité des pôles de la connaissance. — La notion même de *réflexion* demande donc à être réélaborée à fond ; elle subit une dislocation qui la menace dans son unité spirituelle, après avoir passé par diverses péripéties historiques de Descartes à nos jours. Repenser la notion de réflexion, tel est le projet de l'ouvrage ci-dessus, du moins en grande partie. — L'auteur distingue quatre aspects fondamentaux de toute connaissance : le sujet qui connaît, et sa connaissance même telle qu'elle s'effectue en acte ; l'objet qui est connu, et l'objet tel qu'il est connu et formulé selon des lois. Les rapports entre les deux premiers aspects constituent la base des problèmes de philosophie critique ; ceux qui lient les deux derniers aspects constituent la base des problèmes de philosophie spéculative. Entre ces quatre termes ainsi groupés deux à deux se joue le problème même de toute philosophie, qui est de concilier les exigences critiques et les exigences spéculatives. Ce problème est un maître-problème, puisqu'on risque en le traitant de le dénaturer, c'est-à-dire de le poser et de le résoudre soit dans la seule perspective critique, soit dans la seule perspective spéculative. — Pour lever cette difficulté, l'auteur semble faire appel à la notion de valeur *(Geltung)*, et se met ensuite à examiner tour à tour des problèmes de logique, de métaphysique, d'ontologie, d'éthique, d'esthétique et enfin de philosophie de la religion — discipline à laquelle il avait consacré précédemment un autre ouvrage : *Existenz, Analogie und Dialektik.*

J.-CLAUDE PIGUET.

XAVIER TILLIETTE : *Karl Jaspers.* Théorie de la vérité — métaphysique des chiffres — foi philosophique. Paris, Aubier, 1960. Collection « Théologie », 44, 235 p.

Ce livre est une mise au point extrêmement consciencieuse des principaux thèmes de la philosophie jaspersienne, groupés sous les trois thèmes directeurs qu'indique le sous-titre de l'ouvrage. En fait, il s'agit là de la reprise d'articles et de conférences, mais la continuité de l'œuvre demeure entière. — La première partie est centrée sur le problème de la vérité. L'auteur y rattache justement Jaspers à Nietzsche, avant que d'étudier de manière détaillée et presque scolaire les aspects essentiels de la théorie jaspersienne de la vérité. Le chapitre sur la « Vérité philosophique » (p. 81-100) est le plus intéressant : l'auteur y montre avec finesse comment la vérité philosophique, chez Jaspers, demeure la vérité de la philosophie de Jaspers. — La dernière partie de l'ouvrage est consacrée d'abord à la théorie des « Chiffres », où l'auteur voit l'« achèvement » et la « clef » de la philosophie de Jaspers. L'excursus historique (p. 165-176) sur les origines de la notion de chiffre est incomplet, mais précieux. — Enfin, l'auteur aborde le

débat sur la « foi philosophique », où il énumère et analyse les critiques dont Jaspers fut l'objet. C'est à ce moment du reste que X. Tilliette devient plus critique ; le point de vue néanmoins duquel il mène cette critique n'apparaît pas, philosophiquement, d'une manière très claire. J.-Claude Piguet.

Franz Brentano : *Grundzüge der Ästhetik.* Aus dem Nachlass herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand. Bern, Francke, 1959, 259 p.

Grâce à Husserl, l'œuvre de Brentano devient d'actualité. Son *Esthétique* fait partie du « Nachlass », mais elle est moins élaborée que la logique ou l'éthique parues précédemment chez le même éditeur. — L'esthétique de Brentano est fille de son temps : elle affirme l'évidence émotionnelle du beau (thème actuel, il est vrai), mais elle lie cette évidence au plaisir et aux définitions psychologiques du sentiment, ce qui conduit bon gré mal gré Brentano aux problèmes des « critères » rationnels du beau. Ainsi posé, dans cette perspective héritée de Kant, le problème esthétique ne saurait trouver de solution valable. — Au fond, c'est le cadre où prend place cette *Esthétique* qui demeure très traditionnel et par là singulièrement dépassé ; en revanche, demeurent très valables des remarques éparses et souvent prophétiques, en particulier sur le rôle de l'intuition. — Ce livre comprend des fragments de cours, et des pièces diverses ; il ne forme pas un tout continu. Néanmoins l'éditrice a remarquablement mis au net ces textes ; son introduction est excellente, excellents aussi ses notes, index et titres courants. J.-Claude Piguet.

Werner Flach : *Negation und Andersheit.* München-Basel, Ernst Reinhardt, 1959. 80 p.

L'auteur part de Rickert et de Kroner, pour présenter et critiquer la solution hégélienne au problème dit « du même et de l'autre ». Il s'agit en effet de savoir si la pensée trouve ou ne trouve pas en soi le principe de son activité, ce qui revient à étudier le rôle et la portée des principes de la logique, et en particulier de la négation et de l'altérité. — Les confrontations auxquelles se livre l'auteur lui permettent de préciser les notions d'homogénéité et d'hétérogénéité de la pensée, selon qu'elle trouve son principe en soi ou en une autre réalité distincte de ses opérations tant affirmatives que négatives. Hegel a eu de son côté la prétention de synthétiser ces deux conceptions de la pensée formelle, puisque la négation est chez lui médiation. Néanmoins l'auteur lui reproche d'en être resté, dans son monisme épistémologique, à la seule conception qu'il dénomme « homogénéité ». — Werner Flach est un élève de Hans Wagner dont nous parlons ci-dessus, professeur à Würzburg. Son travail est remarquable de fermeté et de précision, quand bien même je crois que Hegel échappe en partie à la difficulté qu'il soulève. J.-Claude Piguet.

Pierre Jaccard : *Histoire sociale du travail de l'antiquité à nos jours.* Paris, Payot (Bibliothèque historique), 1960, 350 p.

Le président de l'Ecole des sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne a eu l'heureuse idée de reprendre sous une forme plus développée l'essai qu'il avait publié en 1951 sous le titre *La dignité du travail* et dont nous avons rendu compte ici même (1953, p. 66 s.). Il existe beaucoup de livres retraçant le développement des techniques et les formes extérieures du labeur humain. M. Jaccard a fait œuvre originale en écrivant l'histoire du travailleur, de la

condition qui lui est faite dans la société, de la dignité qui lui est reconnue ou refusée ; et cela en illustrant par d'abondantes citations de moralistes, de philosophes, de prédicateurs et de théologiens de tous les temps, l'idée que l'homme se fait lui-même de son activité. Ce livre, écrit d'une plume alerte et érudite, sensible à la peine des hommes, est une description extraordinairement vivante du sort des travailleurs à travers les âges depuis les origines de la civilisation jusqu'à nos jours. S'il se lit comme un roman, l'ouvrage de M. Jaccard va cependant très profond. En effet, l'auteur montre que les idées régnantes aux différents âges de l'humanité sur le travail se ramènent à deux types, qui ont leur source dans deux représentations opposées de l'homme et du monde. Ou bien, avec le mysticisme oriental, on fait de la vie contemplative l'idéal de la condition humaine à l'imitation de divinités elles-mêmes passives, et l'on condamne le travail comme une dégradation et un asservissement de l'homme à la matière. Ou bien, avec la révélation biblique, on fonde la dignité du travailleur sur le fait que par son labeur même l'homme réalise sa vocation. Car le Dieu de la Bible, qui a créé l'univers et qui reste à l'œuvre dans sa création, a associé l'homme à son activité en lui donnant la mission de « cultiver le jardin », c'est-à-dire d'assurer son empire sur l'univers par son travail, son invention et sa technique. C'est cette seconde conception, qui honore le labeur de la main et de l'esprit, qui s'est imposé lentement à l'Occident moderne et qui est la cause de son essor économique et de son progrès social. Au reste, il suffit de constater qu'une civilisation technique, qui seule peut libérer l'homme des corvées serviles, ne s'est développée que sur le terrain ensemencé par l'Evangile. — Ce bref aperçu suffit à indiquer la valeur et la portée de ce beau livre que tout pasteur doit lire. Parmi les nombreuses questions que l'on pourrait poser à l'auteur, nous n'en retiendrons qu'une. « La joie au travail dépend, en définitive, de facteurs moraux, sans relation nécessaire avec la machine ou le mode du travail » (p. 342). Or, on chantait quand on travaillait dans des conditions souvent lamentables ; M. Jaccard le rappelle en citant entre autres saint Augustin et Ch. Péguy (p. 319 s.). On ne chante plus guère aujourd'hui. Les vieilles chansons françaises sont toutes légères et gaies, alors que les chansons modernes sont des mélopées de galériens. Une histoire de la chanson, plus précisément une enquête sur ce que chantent ou ne chantent pas les travailleurs, ne constituerait-elle pas une histoire psychologique du travail et de la civilisation du plus haut intérêt ?

P. H. Menoud.

Wilhelm Weischedel : *Wirklichkeit und Wirklichkeiten.* Aufsätze und Vorträge. Berlin, W. de Gruyter, 1960, 286 p.

L'auteur est professeur à Berlin : c'est un élève de Heidegger, et il refusa un appel à sa chaire de Fribourg. Dans ce recueil de vingt articles divers, il étudie, en historien de la philosophie, Pascal et Voltaire, et se penche, dans une première partie, sur l'historicité de notre époque et son goût des « données immédiates ». — Nous retenons, dans une seconde partie, l'élucidation des rapports entre la philosophie et la théologie. L'auteur y part de la distinction du Dieu révélé et du Dieu des philosophes, pour souligner la diversité de ces dieux philosophiques. Imaginant une situation « existentielle » pure, celle où toutes choses apparaissent incertaines et douteuses *(fraglich)*, l'auteur montre que ce *Fragen* même, cette question que l'on pose à tout et à laquelle rien ne répond, définit la philosophie, mais ne trouve pas son origine dans la philosophie. Dieu est donc le fondement *caché* de la *Fraglichkeit* du monde, mais en

même temps il en est la *révélation*. Dieu est donc un « appel à la question » (*Ruf in die Frage*, p. 150). C'est là, bien sûr, un nouveau « Dieu des philosophes », mais il ne doit pas être bien différent du Dieu de la foi. — Des considérations sur l'art, assez peu originales, en particulier en ce qui touche la musique, puis, finalement, des considérations sur la morale, le droit et le problème atomique terminent cet ouvrage. J.-CLAUDE PIGUET.

LEOPOLD VON WIESE : *Soziologie*. Geschichte und Hauptprobleme. Berlin, W. de Gruyter, 1960, 175 p. 6e édition. Sammlung Göschen, Band 101.

Petit ouvrage propre à rendre de grands services à qui désire s'initier à la sociologie et à ses problèmes. L. von Wiese nous offre un Compendium de l'histoire de la sociologie, en tant que science des rapports humains, et un essai de délimiter avec précision l'objet propre de cette dernière. Le chapitre 9, en particulier, est important. Il s'agit de l'apport original de L. von Wiese à la sociologie. — A été écrit en premier lieu pour un lecteur allemand. Mais nous retrouvons les noms des sociologues les plus connus du monde entier. La 5e édition contenait un chapitre sur la sociologie en Allemagne jusqu'en 1954. Un nouveau a été ajouté, présentant un panorama de la sociologie allemande depuis 1955. Lire également, p. 125, la remarque sur la mise en veilleuse des recherches durant le IIIe Reich. HÉRALD CHATELAIN.

KARL BARTH : *Dogmatique*. Deuxième volume : « La doctrine de Dieu », tome 2. Genève, Labor et Fides, 1958, 517 p.

Renonçant à faire paraître la traduction de la *Kirchliche Dogmatik* en fascicules pour éviter des découpages nuisibles à la compréhension de l'œuvre, les traducteurs (M. Ryser et pour quelques paragraphes MM. Deluz et J.-L. Laederach) présentent en un seul volume l'enquête fouillée de Barth sur la prédestination. Avec cette analyse de l'élection, nous sommes au centre de la théologie de Barth, avec ce qu'elle emprunte à Calvin et à l'orthodoxie et ce qu'elle en rejette. L'élection et la réprobation n'ont de sens qu'en Jésus-Christ, le Dieu qui élit l'homme et l'homme élu, qui révèle ce qu'est Dieu et ce qu'Il veut, ce qu'Il n'est pas et ce qu'Il ne veut pas. Les orthodoxes l'ont oublié et se sont enlisés dans les discussions sur le *decretum absolutum* de la double prédestination, se divisant entre infralapsaires et supralapsaires. On trouvera dans ce volume toute cette histoire, remarquablement résumée. Si la lecture des développements sur les modalités de l'élection et de la réprobation de Jésus-Christ est ardue, celle de l'exégèse de Rom. 11 (les Juifs), Marc. 14 : 10 (Judas), ou celle de Lév. 11 : 14, I Sam. 8 (Saül) et 16 ss. (David) est des plus enrichissantes. Pages essentielles non seulement pour comprendre la position originale de Barth, mais pour saisir l'irréductible caractère christocentrique de la théologie réformée. GABRIEL WIDMER.

Imprimerie La Concorde, Lausanne.

L'ÉLABORATION HUSSERLIENNE DE LA NOTION D'INTENTIONNALITÉ

Esquisse d'une confrontation de la phénoménologie avec ses origines scolastiques

La phénoménologie a connu une si rapide évolution que notre génération en est déjà à s'interroger sur la véritable pensée husserlienne. De l'empirisme de l'école française ou de l'ontologie de l'école heideggerienne, quel est l'héritier légitime du maître de Fribourg ?

Un examen détaillé des sources doctrinales de la phénoménologie permet de mieux discerner l'authentique position husserlienne. La présente étude aimerait contribuer à cette clarification.

I. Evolution de la notion d'intentionnalité avant Husserl

L'intention morale chez les scolastiques

Husserl reprend, à travers Franz Brentano, la notion d'intentionnalité à la tradition scolastique, ce qui ne laisse pas de compliquer notre recherche. Car la notion d'intention est chargée, par le langage courant déjà, d'une signification principalement morale. L'intention, c'est le projet, l'esquisse intérieure d'une action future, c'est donc un acte de la volonté. Or, cette acception, avant tout réaliste, de la notion est reprise et élaborée par les philosophes du moyen âge dans le cadre de leur morale.

Pour saint Thomas par exemple, l'intention est la tendance de la volonté vers un but réel. L'intention veut *avoir* la chose désirée ; elle ne la possède pas, elle n'en jouit pas encore réellement, *in re*, mais elle la possède dans sa tendance même, inchoativement. L'intention n'est pas encore *Selbsthabe*. Elle est certes l'acte d'une volonté réelle, mais la réalité de cet acte est encore bien imparfaite en comparaison de la possession, de la jouissance de la chose désirée (fruitio). Toute la vie morale est ainsi décrite comme la tendance d'une volonté vers un but, comme la réalisation des moyens qui permettent d'atteindre

ce but, et enfin comme la possession de ce but. Elle est donc un mouvement de perfectionnement, partant d'un état d'imperfection indéterminée et aboutissant à un état de perfection pleinement achevée. Passage de la puissance à l'acte, selon la *causalité finale*, l'intentionnalité est essentiellement mouvement : l'intention est le premier acte moral, fondement premier de toute vie d'amour, considérée principalement dans le cas de l'amour de l'âme pour son Dieu. On comprend facilement que l'intentionnalité demande à s'achever dans une possession immédiate de son objet, dans la *présence* transparente de sa fin.

L'intentionnalité de la connaissance chez les scolastiques

Cette notion morale a été transposée par la scolastique dans le domaine de la critique de la connaissance rationnelle. Car l'intelligence elle aussi tend vers un objet : elle aussi est dans un état d'imperfection potentielle, tant qu'elle ne le possède pas ; elle aussi s'achève donc dans la possession de la chose même. C'est ainsi que la connaissance a été définie comme une intention, une tendance de l'intelligence spéculative vers un objet.

Si apparemment il y a, de part et d'autre, tendance intentionnelle d'une faculté de l'âme vers un objet, de la volonté vers la chose aimée et de l'intelligence vers l'objet connaissable, le but de la volonté et l'objet de la connaissance diffèrent pourtant dans leur manière de spécifier l'activité correspondante. Le but de l'acte moral est un but réel, que la volonté veut et peut étreindre immédiatement : Platon ne disait-il pas déjà qu'en matière de bien, personne ne se contentait d'apparences ? Le connaissable n'est pas atteint en tant que chose, mais au contraire en tant qu'objet, non pas directement, en lui-même, mais par et dans un intermédiaire, le concept, la *représentation* intérieure.

Pourtant, l'acte moral et l'acte intellectuel demandent l'un et l'autre à être immédiats. L'un aboutit, terminalement, mais réellement, à la possession du but désiré ; l'autre aimerait aboutir à l'intuition absolue de la réalité. L'acte intellectuel aimerait aboutir à une intuition : chacun sait que c'est ici une des principales questions à propos desquelles les philosophes se sont heurtés. Y a-t-il une intuition intellectuelle ou non ? S'il y en a une, peut-elle être autre chose qu'une possession absolue, une saisie quasi mystique de la réalité ? Platon, le platonisme, l'idéalisme allemand, répondent affirmativement. Aristote et Kant rejettent vivement une telle affirmation [1]. Entre

[1] Le refus de l'intuition intellectuelle chez Kant est à peine indiqué, bien qu'il sous-tende toute la doctrine de la synthèse de connaissance. Cf. notre étude sur *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien, Essai sur l'unité d'aperception*, Paris, Aubier, 1958.

les tenants de la *raison* et de l'*intuition*, la pensée contemporaine hésite et choisit bien souvent une solution intermédiaire, celle d'une intuition sensible dans le cadre d'un empirisme renouvelé.

Pour la philosophie médiévale, la question est résolue. Ses plus grands interprètes refusent dans leur majorité une intuition intellectuelle absolue et immédiate. Cette attitude négative exerce une influence déterminante sur la notion d'intentionnalité. L'intention, transposée en contexte critique, dont le sens indique qu'elle tend vers, décrit en réalité un tout autre mouvement. La connaissance prend son objet en elle, elle se l'assimile et lui donne une existence immanente différente de l'existence réelle, et c'est à cette existence immanente, idéale en quelque sorte, qu'elle se termine désormais. L'intentionnalité devient donc une tendance de la conscience vers la représentation, et, celle-ci représentant l'objet, la conscience est renvoyée à l'objet qu'elle ne possède pas réellement.

Le principal effet de la transposition critique de la notion d'intentionnalité est donc pour la scolastique de *rendre impossible la possession immédiate et intuitive de la chose par l'intelligence*, et particulièrement, bien entendu, la possession immédiate et intuitive de Dieu. *La connaissance humaine reste pure intention*, puisque sa quête ne saurait se terminer immédiatement à la chose même. Contrairement à l'intention prise dans son sens moral, l'intention qui définit la connaissance intellectuelle n'aboutit pas à la jouissance de la chose connaissable (fruitio). Elle demeure pure relation à l'objet, sans jamais être coïncidence immédiate avec lui.

Il faut introduire ici quelques nuances afin de ne pas donner de l'intentionnalité scolastique une image trop sommaire. Car sur la question de la représentation, plus exactement du concept, nous pouvons considérer trois tendances, qui sont celles de saint Thomas d'Aquin, de Duns Scot et du nominaliste Suarèz. Ces trois courants se proposent de résoudre la même difficulté : comment garantir à la connaissance intellectuelle l'immédiateté de l'objet, tout en maintenant la distinction spécifique entre l'intellectuel spéculatif et le volontaire pratique ?

L'école thomiste répond par une doctrine très délicate. Le concept qui termine l'acte de l'intelligence est certes une représentation de l'objet, mais il ne fait ni obstacle à l'intelligence ni nombre avec l'objet : par lui, l'intelligence atteint l'objet lui-même. L'intelligence n'est donc pas arrêtée en un premier moment par le concept, comme par un premier objet de connaissance, qu'elle devrait dépasser pour atteindre en un deuxième moment l'objet. L'appréhension est au contraire immédiate, tout en restant fondée sur une abstraction antérieure, et l'intelligence s'identifie vraiment avec l'objet réel. Le concept joue le rôle de signe formel pur et permet de définir l'acte de

connaissance comme une *identité par représentation*. Car l'intentionnalité spéculative est pour l'école thomiste une identité intentionnelle selon la forme, non selon l'être. Elle met en jeu l'analogie de l'être et se définit, dans la ligne de la *causalité formelle*, comme l'information du sujet par l'intelligible.

L'école scotiste fait apparaître immédiatement la difficulté d'une telle position : celle-ci est apparemment contradictoire, puisqu'elle admet à la fois l'immédiateté et la médiateté de la connaissance objective. Scot développe alors une théorie, commune également à Guillaume d'Occam. Il distingue dans l'intelligence une connaissance intuitive et une connaissance abstractive. La première n'utilise aucun concept et l'intentionnalité intellectuelle vers l'objet se rapproche de l'intentionnalité morale décrite plus haut : la connaissance intuitive de l'intelligence devient une sorte de connaissance affective. La deuxième connaissance, abstractive, porte sur le concept et la représentation elle-même, l'objet pouvant être absent ou présent indifféremment. Nous trouvons ici, chez Scot, l'intentionnalité de la conscience, telle que nous l'avons décrite schématiquement plus haut.

Suarèz, voulant éviter la confusion de la connaissance intuitive avec la connaissance affective, définit enfin la connaissance intellectuelle exclusivement comme une intentionnalité à la représentation. Le premier objet connu (id quod cognoscitur) n'est plus tel aspect formel de la chose, atteint immédiatement par le concept (conceptus formalis), comme l'affirme l'école thomiste, mais le contenu objectif du concept (conceptus objectivus), c'est-à-dire l'aspect formel de la chose en tant qu'objectivé par la pensée et réifié en entité idéale. Désormais la voie est ouverte au disciple de Suarèz, à l'élève des Jésuites de La Flèche, René Descartes, pour qui la première connaissance est celle des représentations intérieures, appelées, ce terme n'est pas sans importance, *idées*.

L'évolution doctrinale de saint Thomas à Descartes montre donc que le souci d'assurer l'immédiateté de la connaissance en maintenant la distinction de celle-ci par rapport à l'intentionnalité morale entraîne la dissociation de l'intentionnalité intellectuelle d'avec son terme naturel, la chose connaissable.

Disparition de l'intentionnalité

Or, si la connaissance de l'objet réel extérieur ne peut être que médiate, l'intentionnalité n'est plus intention d'objet, mais intention de soi. Certains se sont avisés, dans les Ecoles parisiennes du XIVᵉ siècle, que la représentation pouvait être considérée purement et simplement comme l'existence immanente de l'objet dans la conscience, et que par là elle pouvait permettre au moins une connaissance par

coïncidence immédiate, celle du sujet par lui-même. Le *cogito* et le privilège de l'expérience interne, déjà présents chez des nominalistes comme Jean de Mirecourt, rendent possible une philosophie basée sur la connaissance immédiate et absolue du moi, qui saisit son objet dans sa réalité originelle, sans intermédiaire, dans une simple conscience réflexive de soi.

L'intentionnalité devient alors intention de soi à soi, ou mieux, coïncidence parfaite et absolue de soi avec soi, identité et possession immédiate du moi. L'intentionnalité, définie plus haut dans son sens intellectuel comme une relation, devient ainsi une identité absolue, non plus selon la forme, mais selon l'être. Ici déjà la dualité scolastique de l'intentionnalité morale et intellectuelle semble dépassée : l'intention de soi à soi est une coïncidence immédiate de soi avec soi, elle est déjà par elle-même *possession, sans intermédiaire conceptuel*, et pourtant elle est *possession intellectuelle*. Mieux vaut ne plus parler d'intentionnalité : la dualité de l'intentionnalité est supprimée, car l'intentionnalité même est supprimée. De fait, l'école cartésienne abandonne cette notion. La preuve en est la démonstration de l'existence des choses extérieures chez Descartes.

Même si le moi trouve une connaissance absolue et immédiate dans le *cogito*, dans la parfaite identité du moi transparent à lui-même, il ne renonce pas à la connaissance des choses extérieures : cette connaissance, appuyée sur le *cogito*, est évidemment médiate. Elle considère que les sensations sont des effets subjectifs, dont la seule cause productrice réelle est la chose elle-même. La représentation sensible ne *représente* plus rien *formellement*, c'est-à-dire *objectivement*, mais elle est l'effet produit sur la conscience par des réalités extérieures. La connaissance cartésienne se décompose en deux moments : conscience de l'identité du moi (et des représentations qu'il contient), remontée analytique de l'effet subjectif dans la conscience à la cause extramentale. Descartes rejette l'intentionnalité et conçoit la connaissance de l'existence de la chose extérieure comme Aristote concevait la démonstration de l'existence de Dieu : chez l'élève du Jésuite Suarèz, *l'intentionnalité est remplacée par la causalité efficiente*.

La philosophie moderne débute donc avec Descartes en rejetant l'intentionnalité, et plus fondamentalement la finalité. Elle s'enferme dans une sphère d'immanence, soit purement matérielle, soit purement spirituelle. Soit elle abandonne toute critique de la connaissance pour se lancer dans une reconstruction mécaniste du monde, soit elle s'infléchit dans le sens d'une pure explicitation immanente du moi par lui-même. Le positivisme et la métaphysique allemande du XIX[e] siècle exploitent les deux voies inaugurées par Descartes. Ici et là, l'intentionnalité est absente, et la critique idéaliste l'ignore

complètement : la critique transcendantale kantienne n'a que faire de l'intentionnalité. Il faut attendre l'aube du XXe siècle pour voir refleurir, dans la philosophie d'inspiration scientifique, un nouveau finalisme, et réapparaître, dans la critique de la connaissance, la notion d'intentionnalité. Bergson d'une part et d'autre part Brentano et Husserl sont des manifestations d'une même réaction philosophique.

II. L'intentionnalité husserlienne

Ce que nous venons de voir explique la complexité de la phénoménologie husserlienne : elle est d'une part, bon gré mal gré, l'héritière à travers Brentano de toute la spéculation morale et critique du moyen âge, et d'autre part elle se situe au carrefour des deux tendances de la philosophie moderne, issues de Descartes, que nous appellerons pour simplifier *idéalisme* et *positivisme*. Mais loin de s'en référer directement à ses origines premières, elle continue le développement de la pensée moderne en s'opposant à une théorie qui prétend concilier les deux inspirations antagonistes du système cartésien : le *psychologisme*.

Le psychologisme, considéré surtout chez ses représentants anglo-saxons, Stuart Mill et Herbert Spencer, affirme que tout concept, tout jugement, tout raisonnement, toute conclusion, sont des phénomènes psychiques résultant uniquement d'une opération psychique, et relevant de ce fait de la psychologie, science des états subjectifs internes. Ce que la logique, et d'une manière générale, la critique de la connaissance, revendiquaient comme leur objet propre, c'est la psychologie qui désormais le revendique, car seule la psychologie peut obtenir une connaissance vraie de ces phénomènes internes, étant seule à se baser systématiquement sur la connaissance immédiate du moi par le moi.

Or, selon Husserl, la psychologie ne peut prétendre à ce rôle, parce qu'elle néglige l'hétérogénéité essentielle entre la conscience et son objet, hétérogénéité qui fonde leurs relations, et par conséquent l'intentionnalité. Il suffit dès lors de montrer cette hétérogénéité, c'est-à-dire la distinction absolue entre l'immanence réellement vécue et la transcendance de l'objet visé, pour réintroduire l'intentionnalité et du même coup réaffirmer l'autonomie de la logique et de la critique de la connaissance par rapport à la psychologie. Il semble même que ce soit là le but ultime de la pensée husserlienne : réhabiliter la logique, et fonder à nouveau la critique de la connaissance, et donc la notion de transcendantal, sur l'intentionnalité.

L'intentionnalité perceptive

Pour comprendre ce qu'entend Husserl par intentionnalité, reprenons son exemple, la perception du cube.

Soit donc un cube en face de moi. Je vais décrire la manière dont il m'apparaît. Il ne me présente en aucun cas ses six faces simultanément, pour des raisons faciles à comprendre. Au contraire, il présente d'abord deux ou trois faces, selon l'angle sous lequel mon œil le saisit. Ces deux faces ne sont pas encore le cube entier, mais elles sont cependant parties du cube. Si la perception continue, d'autres faces apparaîtront également, qui ne sont pas davantage le cube lui-même, mais qui seront comme les premières les modes d'apparaître dans lesquels il s'esquisse.

Cet exemple, dans sa simplicité même, nous révèle un fait important : la perception du cube n'est jamais achevée parfaitement. Car si je tourne autour du cube, les trois faces primitivement perçues disparaissent et font place à trois nouvelles faces inconnues. Si je continue à tourner autour du cube, les premières faces réapparaîtront, et les trois autres disparaîtront. En un mot, je n'arriverai jamais, par ma simple perception quotidienne, à me placer à un point de vue absolu, d'où j'aie la possibilité de saisir à la fois toutes les faces du cube. Il semble donc d'après cette description *empirique* que ma perception n'est pas achevée, que je ne perçois que quelques faces d'un objet coloré. Et pourtant je sais que je perçois le cube lui-même : ma conscience *contient* donc actuellement plus qu'elle ne *perçoit* actuellement.

Pour expliquer ce phénomène, la description empirique s'avère impuissante, et avec elle la méthode psychologique, qui cède le pas à la méthode phénoménologique de l'*analyse intentionnelle*. Celle-ci va découvrir le travail inconscient et automatique du moi. Dans la perception des quelques faces du cube se produit, au sein même de cette perception, une anticipation constituante de la conscience, qui rattache toutes les esquisses partielles à un objet unique, en unifiant intentionnellement ses divers « apparaître » empiriques. L'expérience concrète ne me donne que des éléments épars et sans ordre apparent, c'est la conscience elle-même qui constitue l'ordre de ces éléments en les référant à un objet qui n'apparaît jamais comme tel dans son entière *Selbstheit*, mais dont elle possède cependant le sens.

C'est ici que l'originalité de Husserl apparaît : l'intentionnalité scolastique vise un terme réel extramental dont la conscience ne saurait en aucun cas constituer le sens de transcendance réelle. L'intentionnalité husserlienne, dans le cas présent, vise, à travers un amas de données de sensations confus et sans ordre, un objet transcendant dont elle constitue elle-même le sens de manière immanente.

Car c'est bien la conscience qui élabore le donné de sensations, qui donne leur sens aux « apparaître » successifs de l'objet, en les unifiant dans une unité intentionnelle, c'est donc elle qui constitue le sens de l'objet.

Comme ce sens de l'objet dépasse la sphère des données sensibles, qu'il n'est pas adéquatement donné par elle, Husserl peut parler d'une transcendance. Cette transcendance est « irréale », car elle n'est pas réellement vécue par la conscience. Ce que vit la conscience réellement dans la perception du cube, c'est la succession des sensations de couleur réparties sur des surfaces changeantes, en un mot, le *contenu réel de la conscience.* Pourtant cette transcendance n'est pas extramentale, car elle est constituée par la conscience comme le sens, l'unité intentionnelle des esquisses successives. Il s'agit paradoxalement d'une transcendance immanente, de ce que Husserl appelle une transcendance intentionnelle, une *Transzendenz irreellen Beschlossenseins*, selon les *Cartesianische Meditationen*, ou encore le *contenu intentionnel de la conscience.* Ainsi s'explique que la conscience contienne plus qu'elle ne perçoit : elle se transcende elle-même, dans la constitution du sens. Le contenu intentionnel du vécu transcende son contenu réel, celui-ci pré-constitue celui-là et l'implique intentionnellement.

Essence et individu

Lorsque Husserl songe à mieux définir ce sens objectif, contenu intentionnellement dans la perception réelle, il parle de son identité. L'anticipation constitutive, qui dégage à partir de la perception réelle le sens de l'objet, fait apparaître celui-ci dans ses grandes lignes seulement, c'est-à-dire dans son type eidétique. Il est impossible en effet qu'une perception partielle et finie fasse apparaître l'objet, tel qu'il est réellement en lui-même dans son infinie concrétion. Pourtant, en percevant plus ou moins exactement des aspects partiels d'un objet, la conscience conclut : « C'est un cube, c'est un arbre. » En dégageant le sens de l'objet, elle manifeste du même coup son eidos, son essence. La phénoménologie husserlienne apparaît par conséquent comme une *philosophie des essences*, comme l'ont indiqué Edith Stein et Merleau-Ponty, après avoir donné l'apparence d'une *discipline descriptive pure.* Elle est en réalité l'une et l'autre : *l'analyse intentionnelle dégage à partir de la description de la vie réelle de la conscience les types essentiels qui la règlent et la norment.* Ces types, résultats d'une anticipation constitutive, sont identiques et quasi intemporels par opposition aux données de sensation, multiples et changeantes dans le flux de conscience.

C'est un des traits les plus nouveaux et les plus surprenants de la philosophie husserlienne que de voir apparaître ici une théorie des

essences. Bien des critiques ont vu là un retour offensif du platonisme. Mais Husserl s'en défend vivement dans *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (I), bien qu'il revendique pour ses essences le nom d'*idea*, en un sens platonicien purifié de toute contamination métaphysique. L'eidos husserlien n'est aucunement une essence réalisée en soi dans un ciel intelligible et idéal. C'est une structure de la conscience, que nous considérons ici comme l'unité terminale de la constitution subjective.

Nous touchons en effet, à propos de l'exemple cité, au cœur de la phénoménologie husserlienne, et aussi à l'un des points les plus difficiles de la doctrine.

Husserl distingue dans l'intentionnalité trois éléments : les données de sensations dans lesquelles s'esquisse l'objet, le sens de l'objet qui est constitué par l'expérience donatrice de sens et explicité par l'analyse intentionnelle, enfin l'objet lui-même qui est le télos de toute la *Leistung* subjective. Dans le cas cité, l'objet est un objet empirique sensible et individuel : tel cube perçu singulièrement. Il apparaît immédiatement que le sens de l'objet ne s'identifie pas avec l'objet lui-même, puisque le premier est une essence et le second un individu. Pourtant le sens-eidos se dégage de l'expérience perceptive et vise l'objet lui-même : sens et objet sont en continuité intentionnelle.

L'accusation de platonisme tombe donc d'elle-même, car la critique réelle que l'on peut adresser à Husserl sur ce point est au contraire d'avoir donné dans une sorte d'aristotélisme. Le sens-eidos que la perception permet de dégager de manière immanente ne serait autre que le concept de la métaphysique scolastique, thomiste en particulier. Cette critique est à la fois plus subtile et plus forte que la précédente : elle repose sur une analyse plus précise de l'acte subjectif de connaissance, et permet de mieux rendre compte de l'ambition réaliste de la phénoménologie.

En effet, l'analogie s'impose, semble-t-il : de même que l'eidos est pré-constitué dans la perception et dégagé par l'analyse intentionnelle, de même le concept n'est autre que la nature ou l'essence universelle abstraite de la chose individuelle et pensée (concepta) par l'intelligence. L'abstraction thomiste et aristotélicienne dégage ce que l'on peut appeler à la rigueur une idée subjectivisée (Aristote ne reproche-t-il pas à Platon d'avoir réifié une représentation interne ?), comme l'idéation husserlienne explicite une forme fondamentale de l'objet perçu. L'intelligence aristotélicienne pense la chose individuelle à travers la représentation conceptuelle de la nature que cette chose recèle, de même que la conscience husserlienne vise un objet individuel à travers la norme à priori de l'expérience donatrice de celui-ci. De part et d'autre nous voyons la pensée viser intentionnel-

lement la chose réelle, par l'intermédiaire d'une forme subjective. Husserl est en ce sens bien plus aristotélicien que platonicien : c'est une réponse qu'il aurait pu donner à l'accusation de platonisme.

Pourtant la différence est grande entre la doctrine aristotélicienne et thomiste du concept et celle, husserlienne, de l'eidos. Certes, il y a de part et d'autre intentionnalité et intermédiaire intentionnel, mais là l'intentionnalité est abstraite [1], et ici elle est concrète et exemplaire. L'intelligence aristotélicienne ne peut connaître le réel empirique que selon un mode abstrait — ce que manifeste le langage — la conscience husserlienne rejette cette limitation à sa connaissance et tend à rejoindre immédiatement l'objet individuel. Husserl, en effet, ne fait plus intervenir qu'une différence de degré et non de nature entre la connaissance intellectuelle et la connaissance sensible. Celles-ci sont spécifiquement une et intentionnellement multiples. Aussi bien l'idéation qui dégage l'eidos, parallèlement à l'abstraction qui dégage la nature, est-elle l'œuvre de la libre imagination et non plus l'acte fondamental, encore qu'inconscient, de l'intelligence. L'eidos n'est donc plus le seul moyen pour l'intelligence de penser l'objet individuel, il est la norme à priori, la structure transcendantale, de l'expérience qui doit faire apparaître à la conscience comme telle, non plus intellectuelle ni sensible, la chose dans sa concrétion existentielle. Le sens-eidos est donc destiné à être remplacé par une saisie immédiate de la chose même.

En effet, l'analyse intentionnelle ne dégage le sens-eidos qu'en raison de l'imperfection de la perception. Une perception achevée, totale, c'est-à-dire infinie, donnerait immédiatement l'objet individuel en lui-même. A une perception infinie correspond idéalement un sens objectif adéquat à son objet. Autrement dit, à l'infini, le sens et l'objet ne se distinguent plus : le sens est *rempli* par la *présence originaire* de l'objet, et la conscience possède réellement son objet. Il s'agit d'une limite idéale évidemment, d'une idée au sens kantien. De même que le sens-eidos est résorbé à la limite par la perception de la chose, de même la *philosophie des essences* rejoint à la limite un pur *nominalisme de l'individuel* [2].

[1] Elle produit, comme une sorte d'accident, l'*être de raison*, *ens rationis*, en particulier l'universel, *lequel n'apparaît que dans l'intentionnalité théorique*. Il faut donc distinguer selon l'école thomiste la *nature* comme telle (objet de la métaphysique), de l'*intentionnalité* qui la vise abstraitement (objet de la critique de la connaissance) et de l'*universel* lui-même, qui naît de la considération même de la nature par l'intentionnalité abstraite et qui est l'objet formel de la logique, en tant qu'*intention seconde* ou *intention de raison* (cf. note, p. 14).

[2] La connaissance par présence, grand impératif du nominalisme médiéval qui rejette tout concept, ne se réalise de fait que dans l'expérience sensible et dans la connaissance surnaturelle. Il est symptomatique que l'idéalisme de Husserl aboutisse à un nominalisme, à une époque qui oscille entre un empirisme scientifique et un fidéisme théologique.

C'est ainsi que l'on doit comprendre la définition de la phénoménologie : Husserl entend fonder une science eidétique, philosophie des essences ou logique, qui soit intentionnellement, à l'infini, description de l'individuel. Cette téléologie, ou plus exactement la coïncidence qui la termine, Husserl la conçoit comme une idée. Cette doctrine manifeste à sa manière l'essentielle affinité qui lie secrètement l'idéalisme des essences (séparées ou non) et le nominalisme empirique. Elle fait comprendre pourquoi la philosophie des essences, l'eidétique husserlienne, n'est en fait qu'un palier intermédiaire, destiné à faire place à l'infini à une pure intuition des choses, ce que Husserl exprime dans sa fameuse formule : « zu den Sachen selbst ! » Car les choses ne peuvent être qu'individuelles, la connaissance parfaite, absolue, ne peut être que connaissance de l'individuel et coïncidence avec celui-ci. L'essence n'est qu'un moyen d'atteindre l'individuel, un intermédiaire que Husserl définirait volontiers comme un intermédiaire dialectique, c'est-à-dire comme un moment destiné à être dépassé par une pure vision.

Ainsi se précise encore la différence entre l'intentionnalité scolastique et l'intentionnalité husserlienne. L'intentionnalité scolastique requiert un *intermédiaire nécessaire* ; l'homme ne peut connaître intellectuellement sans la représentation conceptuelle, et par conséquent celle-ci ne peut en aucun cas être résorbée dans la présence de la chose connue. L'intelligence ne possède pas par elle-même de connaissance intuitive de la chose individuelle, elle doit s'exercer conjointement au sens (intellectus cum sensu). L'intermédiaire intentionnel dans la phénoménologie est un *intermédiaire dialectique* qui disparaîtra à l'infini et laissera la place de plein droit à la pure intuition.

Cette doctrine de la vision intentionnelle, de l'intuition dialectique, permet à Husserl d'inscrire dans le débat entre les tenants de la *raison* et de l'*intuition* sa position personnelle : comme Aristote et Kant, il nie une intuition immédiate et absolue ; comme Platon, il accorde une intuition immédiate, mais idéale, du réel. Cette apparente contradiction est résolue par la notion d'*intentionnalité* ou d'*idée* : vision intuitive à travers un intermédiaire dialectique [1]. L'intentionnalité permet de concevoir une *raison intuitive*. Car si la raison humaine use de l'intermédiaire de la connaissance eidétique, il s'agit

[1] Est *dialectique* toute opération de la conscience qui vise un terme immédiatement à travers un intermédiaire destiné à être résorbé (aufgehoben) au cours du processus intentionnel. Une pensée dialectique est de type héraclitéen, mais vise un idéal parménidien. Du fait qu'elle vise un terme qu'elle veut posséder immédiatement, elle revêt un caractère de déterminisme téléologique. C'est pourquoi la définition proposée ici convient aussi bien à la dialectique hégélienne et marxiste qu'à la dialectique husserlienne, celle par exemple de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*.

pour Husserl d'un état de fait : idéalement, à la limite, elle saisit immédiatement l'individu. *De fait, la connaissance est intentionnalité ; idéalement, elle est possession de l'objet individuel.* En ce sens, Husserl est un disciple de Descartes : Descartes et Husserl admettent l'un et l'autre une *intention* qui est *possession*, mais Descartes la limite au fait réel de la possession identique du moi par lui-même, Husserl l'étend idéalement à la possession de l'objet lui-même.

De là découle le paradoxe husserlien : la phénoménologie n'est intentionnelle que provisoirement ; *de droit, elle n'est pas une philosophie de l'intentionnalité.* Cette conclusion résulte d'un autre paradoxe étonnant : *c'est l'intentionnalité même qui permet à la phénoménologie de ne plus être intentionnelle.* Nous touchons là à l'extrême conséquence de la propriété dialectique de la conscience de se dépasser elle-même (autotranscendance) : l'intentionnalité à l'infini est coïncidence parfaite et immédiate avec la chose, au contraire de la connaissance intellectuelle thomiste, qui reste intentionnalité abstraite.

Certes, on parle d'*intuition* : il vaut mieux parler de contemplation. Car l'intuition est encore un mode de l'intentionnalité, elle est encore un mouvement de la conscience, et peut encore comme telle troubler la donnée originaire de la chose même. La dernière fonction de l'époché est donc de réduire l'intentionnalité elle-même. La phénoménologie tend vers une connaissance parfaitement objective où la conscience et la chose soient « face à face », où la chose soit pur *Gegen-stand.* L'intentionnalité veut aboutir à une *présence pure,* présence de la conscience à l'objet, présence de l'objet à la conscience. Au-delà de tout intermédiaire eidétique, au-delà de l'intentionnalité même, la conscience se tait devant l'objet, qui, lui seul, « parle » et se « révèle » à elle [1]. L'intentionnalité culmine donc dans une contemplation silencieuse de la conscience, qui se rapproche étonnamment de la contemplation esthétique et même de la contemplation mystique. L'empirisme que vise à l'infini la phénoménologie contemple le monde comme le spirituel aime Dieu [2]. « Face à face » de silence, ineffable, au-delà de tout concept, pure expérience vécue, incommunicable, la contemplation phénoménologique présente tous les caractères de la *fruition* du bien aimé.

La position de Husserl par rapport aux doctrines scolastiques de l'intentionnalité peut donc facilement se définir. Husserl rend à la connaissance le réalisme qui lui est dû et qu'elle avait perdu dans les doctrines de Suarèz et de Descartes. Ces deux auteurs, en voulant

[1] On reconnaît ici l'ontologisme heideggerien qui pénètre jusque dans la pensée d'un néothomiste comme Jacques Maritain.

[2] De même, Descartes démontrait l'existence de la chose comme Aristote démontrait l'existence de Dieu.

sauvegarder l'immédiateté et la spécificité des deux intentionnalités morale et intellectuelle, finissaient par nier la relation immédiate de l'intelligence à la réalité, si fortement, si subtilement, affirmée par saint Thomas. Cependant, en rendant à la connaissance son réalisme essentiel, Husserl ne se rapproche de saint Thomas que pour résorber dialectiquement l'intermédiaire conceptuel et confier l'immédiateté réaliste de la connaissance à un acte de la conscience spécifié par son objet comme l'amour thomiste est spécifié par sa fin. Par là il réduit à l'unité la dualité thomiste des intentionnalités morale et intellectuelle, et tend à confondre la connaissance avec l'amour [1]. L'objet connu est en effet télos, c'est-à-dire cause finale, et non plus cause formelle intentionnelle de la connaissance.

Pourtant il ne s'agit là pour Husserl que du terme idéal de l'intentionnalité : de droit, la connaissance se réduit à l'amour ; de fait, elle use d'un intermédiaire eidétique, constitué provisoirement par un acte spécifique de la conscience. Dans cette même mesure, l'objet en tant que connu, fin de l'acte de connaissance, ne peut jouer le rôle que d'une norme exemplaire, anticipée à priori sous forme d'idée. Nous retrouvons, en guise de confirmation de notre interprétation, un aspect de l'*exemplarisme* husserlien [2].

Cet idéalisme peut paraître étonnant et ne pas correspondre à la notion devenue courante de la phénoménologie. Il est cependant authentiquement husserlien. L'idéalisme husserlien est un réalisme intentionnel ou une intention de réalisme, et corrélativement un idéalisme dialectique de fait. La formule de Kant semble proche, en raison particulièrement de la réciprocité qu'elle exprime : idéalisme transcendantal et réalisme empirique. La différence pourtant est nette : entre l'idéalisme transcendantal et le réalisme empirique de Kant, il n'y a pas de continuité intentionnelle, mais au contraire conjonction synthétique dans le schème de l'imagination transcendantale.

III. L'extension universelle de l'intentionnalité

Cette structure de l'intentionnalité, Husserl l'étend universellement au-delà du domaine de la perception. Ainsi par exemple, au jugement.

[1] Gabriel Marcel, M. le professeur Mercier, sont autant de disciples de Husserl, qu'ils le veuillent ou non, lorsqu'ils affirment comme lui que la connaissance véritable est amour. La connaissance sartrienne également a la même structure, bien que l'amour pour ce philosophe de la liberté soit l'enfer même.

[2] Cf. notre ouvrage *L'idée de la phénoménologie, l'exemplarisme husserlien*, Paris, Presses Universitaires, 1958.

L'intentionnalité dans le jugement

Le jugement, exprimé dans le langage, a également une réalité intentionnelle. Les significations du jugement, comme telles identiques et identifiables à l'infini, visent intentionnellement un objet, plus exactement un état-de-choses (Sachverhalt). Les significations judicatives, en elles-mêmes vides, se remplissent dans l'expérience immédiate de l'objet, et acquièrent par adéquation à celui-ci leur caractère de vérité. Bien que la définition de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus* soit une formule scolastique, son sens husserlien est bien différent. L'adéquation n'est nullement la mesure de l'intelligence jugeante par la réalité, mais le remplissement d'une anticipation vide du langage. L'intentionnalité judicative se définit, comme tout à l'heure l'intentionnalité perceptive, en termes de *contenant* et de *contenu*, plus exactement en termes d'anticipation pré-scrivante et de remplissement vérifiant. De même que le contenu réel de la conscience contient intentionnellement le sens de l'objet, qui donne à la conscience sa plénitude intuitive, de même la signification judicative contient intentionnellement l'expérience donatrice du *Sachverhalt* objectif. La conscience, sous quelque forme que ce soit, se remplit, et la vérité est bien plutôt vérification.

Pourtant Husserl indique une importante différence entre l'intentionnalité perceptive et l'intentionnalité judicative. Le jugement est une objectivité idéale qui demande à s'objectiver dans l'expérience antéprédicative. L'intentionnalité semble ici se renverser : tout à l'heure l'intentionnalité perceptive visait l'essence-sens à partir de la perception réelle inachevée ; maintenant, l'intentionnalité judicative vise la réalité perceptible objective dans son *Selbst* empirique et singulier. C'est au niveau du jugement que, dans la sphère de l'expérience quotidienne, apparaît pour la première fois la réciprocité de l'intentionnalité de la conscience : de la perception empirique à l'essence-sens, de la signification judicative à l'expérience pure et simple.

Cette mutualité essentielle structure la logique phénoménologique. Le livre *Erfahrung und Urteil*, dont le sous-titre indique *Genealogie der Logik*, montre comment les objectivités catégoriales de la sphère prédicative se dégagent intentionnellement de la sphère antéprédicative de la perception [1]. Au contraire, *Formale und trans-*

[1] Cet ouvrage est capital pour l'étude de l'intentionnalité husserlienne. Il permet d'affirmer que la phénoménologie ne connaît pas l'*être de raison*, ni par conséquent l'*intention seconde*, clé de la logique scolastique, car les objectivités catégoriales (sujet, prédicat, etc.) sont anticipées dans l'expérience. En phénoménologie, la logique ne peut que s'identifier, à l'infini, selon le schème indiqué dans cette étude, avec la métaphysique, ou mieux, avec l'ontologie, si nous

zendentale Logik montre comment les objectivités catégoriales se légitiment intuitivement dans l'expérience perceptive, forme première de la vie de conscience, comment, données dans l'évidence de la distinction, elles se vérifient et se remplissent dans l'évidence de la clarté.

La réciprocité de l'intentionnalité apparaît en réalité comme une continuité, du point de vue de la conscience transcendantale, bien que l'expérience quotidienne manifeste sa réalité de fait. L'homme concret apprend en effet à connaître à deux sources, la perception et le langage. De même que la perception permet le jugement, de même le jugement se remplit dans la perception. Du point de vue de la conscience transcendantale toutefois, l'étape prédicative n'est qu'une organisation d'eidos, moment dialectique appelant, elle aussi, l'immédiate vision du réel.

L'intentionnalité dans la science et la logique

Nous avons avec le jugement un premier exemple de l'application de l'intentionnalité au-delà de la sphère perceptive. Il s'agit pourtant d'un exemple qui ne dépasse pas le cadre d'une conscience individuelle. Or Husserl montre que l'intentionnalité n'est pas un trait essentiel de la seule conscience singulière, mais qu'elle est le caractère nécessaire de toute conscience en général, individuelle ou intersubjective, historique au sens étroit ou large. C'est ainsi que l'histoire de la science et de la logique elle-même manifeste une intentionnalité dont la structure est en tout point semblable à celle que nous avons découverte dans le cas de la perception empirique.

La *Krisis der europäischen Wissenschaften* est l'œuvre de Husserl qui présente probablement la plus grande apparence réaliste et empiriste. On se tromperait toutefois en croyant que Husserl, dans ce livre, opte pour un empirisme pur et simple. Cet ouvrage, au contraire, explicite l'intentionnalité secrète qui préside à la constitution de la science humaine. Il montre que la moindre manifestation de l'intérêt de connaissance humaine pré-scrit nécessairement sa forme terminale et idéale. De même que toute question contient intentionnellement sa réponse, tout commencement scientifique anticipe intentionnellement son terme. L'histoire de la science n'est donc pas une suite fortuite d'accidents incohérents, mais une téléologie nécessaire que l'analyse

groupons sous ce titre à la fois la métaphysique, science de la réalité comme être, et la critique, science de la réalité comme être appréhendé par l'intelligence. Il y a là le principe d'une accusation de « platonisme » autrement plus pertinente que celles, empiristes, portées contre l'auteur des *Logische Untersuchungen*. L'analyse comparés des doctrines thomiste et husserlienne du *jugement* est exposée dans notre article *Adéquation et intentions secondes*, à paraître à Bâle, *Studia Philosophica*, 1960.

intentionnelle peut mettre au jour et en quelque sorte même accélérer. Ainsi Husserl montre que la phénoménologie est la forme ultime de la pensée universelle, l'aspiration secrète des efforts théorétiques de l'humanité.

Il n'y a aucun orgueil dans cette affirmation de Husserl. La phénoménologie se contente d'ouvrir la voie. Elle est une science débutante, et tente de délimiter les cadres et les normes selon lesquelles les recherches ultérieures pourront se continuer. Husserl ne prétend pas avoir élaboré la phénoménologie comme le fruit ultime, définitivement possédé, de l'effort de la conscience humaine. Il pense pourtant avoir défini les grandes lignes, le type eidétique de cette science ultime et définitive. Ces grandes lignes sont exposées dans ce que Husserl appelle *phénoménologie eidétique* ou *logique transcendantale*. La similitude avec l'intentionnalité perceptive apparaît clairement : car de même que la perception réelle, dans sa visée de l'objet lui-même, en pré-constitue le sens, comme un intermédiaire dialectique nécessaire à sa connaissance intuitive, de même la connaissance humaine, dans sa tendance vers sa forme achevée et totale, pré-constitue une discipline intermédiaire, phénoménologie eidétique ou logique transcendantale, nécessaire pour définir a priori les normes de toute science possible. La téléologie de la science respecte la même structure que l'intentionnalité perceptive. Et de même que l'essence-sens vise intentionnellement et rejoint idéalement l'objet individuel, de même la logique transcendantale, structure a priori de toute science absolue, vise intentionnellement et rejoint idéalement la science descriptive du singulier. Ici aussi intentionnalité : *la logique husserlienne, discipline eidétique, est intentionnellement une description pure ; la logique des formes à priori de la conscience est une phénoménologie de la conscience vivante, la philosophie des essences est un nominalisme renouvelé.*

IV. Conclusion : Les intentionnalités et l'intentionnalité

En cherchant à déterminer l'amplitude que Husserl donne à la notion d'intentionnalité, nous avons considérablement élargi sa définition. Des disciples de Husserl ont tenté d'étendre encore l'intentionnalité aux domaines éthique et esthétique. Pour ne citer que des auteurs français, Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*, Sartre, dans l'*Etre et le Néant*, Dufrenne, dans la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Nul doute qu'une analyse de ces œuvres ne permette d'enrichir encore notre enquête, surtout en ce qui concerne les rapports de l'intentionnalité éthique et de l'intentionnalité esthétique.

L'intentionnalité comme genre

Mais il nous importe plus encore de rechercher pourquoi la même intentionnalité se retrouve comme forme déterminante de la conscience dans des domaines aussi divers que la perception, le jugement, la science et la logique. En d'autres termes, tentons de déterminer le rapport entre l'intentionnalité et ses diverses manifestations.

Ce faisant, nous continuerons la comparaison de la phénoménologie avec la pensée scolastique. Car Husserl assume la logique traditionnelle, la critique et l'explicite intentionnellement. Nous allons poursuivre, selon les principes mêmes de Husserl, cette critique sur un point précis, la doctrine du genre et de l'espèce.

La solution la plus simple en effet à la difficulté qui nous est proposée est de concevoir l'intentionnalité comme un genre et ses manifestations comme ses espèces. Ainsi l'analyse intentionnelle dégagerait une forme commune à toutes les espèces d'intentionnalités que l'expérience quotidienne décèle. Cette forme contiendrait génériquement ses espèces, c'est-à-dire n'aurait qu'une réalité abstraite déterminée par des différences spécifiques qui en feraient soit l'intentionnalité perceptive, soit l'intentionnalité judicative, soit l'intentionnalité éthique ou esthétique : le modèle classique de ces relations est celui du genre *animal* à la différence spécifique *raisonnable* et à l'espèce *homme*.

Cette solution est en réalité impossible. L'intentionnalité ne peut se définir qu'intentionnellement. Elle ne peut soutenir avec ses diverses manifestations qu'une relation intentionnelle et non une relation générique. Certes, Husserl nous avertit qu'elle est une forme fondamentale de toute vie de conscience, et donc qu'elle est commune à toutes ses réalisations. Mais cette forme fondamentale (Grundform) n'est un genre qu'au sens du *genos* platonicien.

Le genre, tel que la logique aristotélicienne l'interprète, est une forme abstraite qui n'a d'existence réelle que dans ses espèces. Cette forme abstraite est en elle-même un pur déterminable : elle est en puissance à l'égard de ses différences déterminantes, comme la matière est en puissance à l'égard de la forme. *Genus sumitur a materia, differentia a forma*. De même donc que la matière ne fait qu'*un* avec la forme, pour constituer l'individu existant, de même le genre ne fait qu'un avec la différence spécifique pour constituer l'espèce. Par exemple, le genre *animal* et la différence *raisonnable* constituent l'espèce *homme*. Le genre contient donc en puissance l'espèce, et la relation entre genre et espèce est une relation de *détermination immanente* et d'*identification*. Inversement, l'espèce comme telle contient actuellement le genre. La relation entre genre et espèce n'est donc

pas réciproque en ce sens que le premier contient en puissance la seconde et que la seconde contient actuellement le premier.

Le genre, au sens du *genos* platonicien, est au contraire un pur déterminé. Il est doué d'une existence actuelle et séparée en réalité : c'est l'idée platonicienne. Le rapport qu'il entretient avec ses modes inférieurs ne peut être un rapport de détermination immanente et d'identification, mais de dénomination extrinsèque : l'idée est une forme pure qui n'est pas en puissance à l'égard de ses modes. Pleinement actuelle, elle ne s'identifie donc pas avec eux, comme le genre avec l'espèce. Au contraire, idée et mode sont *deux*. La relation est ici une *dialectique*. L'homme participe à l'animal, mais on ne peut dire que l'homme est animal. Plutôt que d'inclusion des espèces dans les genres ou des genres dans les espèces, il vaut mieux parler de la participation des modes à leur principe exemplaire (Urmodus), du mesuré à la mesure, du multiple à l'un. La participation est donc ici une relation réciproque : l'idée participe au mode comme le mode participe à l'idée.

Les différences qui séparent l'eidos husserlien de l'idée platonicienne étant bien gardées, il en va de même pour l'intentionnalité et ses modes. L'intentionnalité prise en elle-même est une idée exemplaire qui détermine extrinsèquement ses modes particuliers. Elle ne les contient pas en puissance, et donc possède une réalité indépendante d'eux, tout en restant avec eux en relation de participation. Mais ces modes, c'est-à-dire l'intentionnalité perceptive, judicative, etc., contractent et limitent l'intentionnalité. Elles sont des réalisations imparfaites de l'idée d'intentionnalité. Pourtant, elles la contiennent intentionnellement et permettent à l'analyse intentionnelle de la dégager à l'état pur. Si l'on tient à conserver le terme d'inclusion, parlons comme Husserl non d'une inclusion réelle, mais d'une inclusion intentionnelle de l'idée dans ses modes, et vice versa des modes dans l'idée. Seule l'idée d'intentionnalité, l'intentionnalité en soi, réalise donc pleinement la notion parfaite d'intentionnalité : elle est dans toute sa latitude relation constitutive du sujet à l'objet. Husserl utilise également les notions d'évidence et de raison pour ce même effet.

Intentionnalité et existence

Ainsi distinguée du genre aristotélicien, l'idée d'intentionnalité est la forme excellente, exemplaire de la conscience, que Husserl ne conçoit pas comme une structure abstraite, mais au contraire comme une structure idéale, exemplaire et absolue. L'abstraction scolastique est remplacée par l'idéalisation (Wesenschau, Ideenschau) phénoménologique. Le genre n'est pas pour Husserl une réalité de moindre

valeur que le concret existant ; il est une idée qui par la *Leistung* constitutive de la conscience est douée d'une réalité normative a priori. L'idée de l'intentionnalité est ainsi la norme exemplaire de toute vie de conscience, c'est-à-dire la forme la plus pure selon laquelle la subjectivité transcendantale puisse vivre.

C'est pourquoi, même si les modes de l'intentionnalité sont théorétiques, éthiques ou esthétiques, l'intentionnalité en elle-même n'est ni théorétique, ni éthique, ni esthétique. C'est l'affirmation capitale de la *Krisis* : la raison n'est ni théorétique, ni éthique, ni esthétique.

Nous comprendrons maintenant pourquoi il ne faut pas définir les rapports de l'intentionnalité comme telle et de ses modes comme les relations du genre et de ses espèces : l'intentionnalité considérée comme idée est le concret par excellence, l'existence même. Car, par-delà son exercice pratique ou théorique, Husserl découvre un exercice fondamental et secret de la conscience. La *Leistung* primaire et originaire de la raison est la conscience de soi, simple et identique, qui n'est en elle-même ni théorique ni pratique, mais purement existentielle. Le *Je suis* est le fait primordial.

L'acte le plus simple, donc premier et originaire, est en effet pour toute réalité d'exercer l'existence et l'unité. La conscience de soi est donc déjà un acte fondé : acte second du point de vue existentiel, acte premier du point de vue de la constitution. Car la conscience de soi est l'acte premier et originaire de la raison en tant que raison qui prend conscience de son existence et de son unité, et par là se constitue comme sens ou essence. — L'existence précède ainsi l'essence. — Tout autre acte signifiant est un acte transcendantalement fondé. *La conscience de soi n'est qu'existentiellement fondée.* C'est donc l'identité du moi avec lui-même, obscurément vécue dans l'existence, explicitée dans une conscience de soi pure de toute valeur théorique ou éthique, qui fonde pour Husserl les deux modes de l'intentionnalité et permet leur réduction à l'unité. Le *Je suis*, exprimant l'idée de l'intentionnalité, résume en un raccourci saisissant notre interprétation de la doctrine husserlienne. *L'idée de l'intentionnalité est l'exister concret même.* L'essence s'identifie à l'individuel, la philosophie des essences à la description existentielle. L'idéalisme phénoménologique est un empirisme nominaliste.

Nous avons vu plus haut la réduction husserlienne des deux intentionnalités scolastiques, du point de vue des opérations de la conscience, c'est-à-dire du point de vue des objets de celles-ci et de leur manière d'être atteints par la conscience. Nous définissons ici la réduction des deux intentionnalités scolastiques d'un point de vue, celui de l'être, qui peut être appelé métaphysique. Une exégèse superficielle rapprocherait immédiatement notre dernière conclusion de l'adage de l'Arabe Avicenne : « Ens primo cadit in intellectu », la

primauté de la notion d'être étant en effet établie au terme de l'analyse analogique, ou du principe thomiste : « Tout est intelligible par l'être », ce qui n'est pas n'étant pas intelligible. En réalité, il faut voir ici une prise de position idéaliste de la phénoménologie husserlienne. La saisie de l'objet en lui-même restant *de fait* une norme à priori de l'expérience constituante, la seule existence réelle accessible à la phénoménologie est évidemment celle du moi. Moi individuel, et non plus transcendantal au sens kantien : il ne s'agit plus d'une structure idéale de la conscience en général. Ici aussi le platonisme, l'idéalisme transcendantal de Kant, est réduit à un empirisme descriptif.

André de Muralt.

LE RENOUVEAU BIBLIQUE DANS LE CATHOLICISME ROMAIN [1]

Ce rapport vise d'abord à donner une information aussi précise que possible sur le mouvement biblique au sein de l'Eglise romaine, ses causes, ses tendances et ses fruits [2]. Il s'agit ensuite de montrer quelles conséquences il peut avoir pour nous, chrétiens n'appartenant pas à l'Eglise romaine.

1. La *réalité* du renouveau biblique dans le catholicisme romain est attestée par de multiples faits, et, en premier lieu, par *les prises de position officielles de l'autorité pontificale.* Le document le plus célèbre à cet égard est sans doute l'encyclique de 1943 de Pie XII *Divino Afflante Spiritu*, qui constitue en quelque sorte la charte de base du mouvement biblique contemporain dans l'Eglise romaine. Ce texte « libéral et libérant », comme le rappelle le professeur A. Gelin [3], concerne essentiellement l'étude scientifique de l'Ecriture ; « l'encyclique pontificale apparaît comme l'approbation, la consécration d'un immense effort et elle a été, de ce chef, accueillie avec une profonde reconnaissance par tous les exégètes catholiques » [4].

Il ne s'agit pas là d'un document unique en son genre, puisque l'encyclique de 1943 a été précédée immédiatement d'une lettre de la *Commission biblique* en 1941 et qu'elle se réfère explicitement à l'encyclique de Léon XIII *Providentissimus* de 1893 qui, tout en condamnant l'exégèse rationaliste, entend stimuler l'étude de l'Ecriture dans le cadre de l'Eglise romaine. C'est Léon XIII également qui crée, en

[1] Extrait d'un rapport présenté à la Rencontre régionale des Sociétés bibliques, à Grenoble, en mai 1960.

[2] Il ne saurait être question ici d'être exhaustif et c'est principalement sur des renseignements tirés du catholicisme de langue française que cette étude est basée. On consultera avec fruit : Dom Charlier : *Le mouvement biblique à la croisée des chemins, Bible et Vie chrétienne*, 3, 1953 ; J. G. Gourbillon : *Les catholiques devant la Bible, Informations catholiques internationales*, du 15 janvier 1956 ; R.P. L. Bouyer : *Où en est le mouvement biblique ?, Bible et Vie chrétienne*, 13, 1956 ; Dom H. Duesberg : *Horoscope du mouvement biblique, Nouvelle Revue Théologique*, 1, 1957 ; J. Levie, S.J. : *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, Paris-Louvain, 1958.

[3] A. Gelin, P.S.S. : *Problèmes d'Ancien Testament*, Paris, 1952, p. 7.

[4] J. Levie, S.J., *op. cit.*, p. 164.

1902, la *Commission biblique* pour favoriser les études bibliques ; sous son impulsion, l'abbé Garnier fonde la *Ligue catholique de l'Evangile.*

Pie X lutte contre le modernisme (Encyclique *Pascendi* et décret *Lamentabili* de 1907) ; il fonde cependant à Rome l'*Institut biblique pontifical* (1909), qu'il confie aux jésuites ; cette décision répond à la création de l'*Ecole biblique de Jérusalem*, placée dès 1890 sous la direction des dominicains. En 1920, Benoît XV, à l'occasion du quinzième centenaire de la mort de Jérôme, publie l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, qui encourage la diffusion des Ecritures, tandis que Pie XI, dans *Motu Proprio* (1924), traite la question de l'enseignement de la Bible dans les séminaires.

Bref, tout un ensemble de textes officiels précèdent l'encyclique de 1943, qui sera suivie, à son tour, de nouvelles directives, comme la lettre de la *Commission biblique* au cardinal Suhard, qui aborde le problème des premiers chapitres de la Genèse (1948), et l'encyclique *Humani Generis*, de 1950, en réaction contre des tendances extrémistes et qui condamne en particulier une lecture de l'Ecriture exclusivement scientifique. Signalons encore, en 1955, une déclaration de la *Commission biblique* sur la nouvelle édition de l'*Enchiridion biblicum* et l'instruction donnée aux ordinaires du lieu sur les associations bibliques et leurs activités, qui seront désormais soumises à l'autorité compétente. L'encyclique *Divino Afflante Spiritu* s'inscrit donc dans une série de documents relatifs à l'Ecriture sainte qui attestent l'importance que le mouvement biblique revêt aux yeux de Rome [1]. Il est d'ailleurs significatif que dans l'*Enchiridion* les textes pontificaux sur la Bible, jusqu'en 1890, ne prennent que trente pages, alors qu'ils en comptent deux cent trente pour la période comprise entre 1890 et 1953 [2].

b) On connaît l'ampleur et la valeur de l'*étude scientifique de l'Ecriture* telle qu'elle est pratiquée par les spécialistes catholiques depuis plusieurs décades. Il suffit de penser au rôle que jouent l'*Ecole biblique et archéologique de Jérusalem*, fondée par le P. Lagrange, O.P., et l'*Institut biblique pontifical*, à Rome, avec leurs publications respectives : la *Revue biblique*, créée en 1892, *Biblica* (1920), *Verbum Domini* (1921). Signalons aussi les Facultés de théologie catholique de Paris, Lyon, Lille ou Louvain ; des revues comme *Recherches de science religieuse*, dirigée par les jésuites et fondée en 1910, *Revue des*

[1] Il n'est pas sans intérêt de noter que le P.A. Bea, S.J., qui vient d'être nommé à un poste important dans une commission préparatoire au futur concile œcuménique, est un bibliste bien connu ; on lira notamment de lui : *L'Enciclica « Pascendi » egli Studi biblici* (*Biblica*, XXXIX, 1958, p. 121-138) et *Pio XII di s. m. e la Sacra Scrittura* (*Biblica*, XL, 1959, p. 1-11).

[2] D'après J. Levie, S.J., *op. cit.*, p. 4 et 71.

sciences philosophiques et théologiques (dominicains, 1907), *Nouvelle revue théologique* (jésuites, 1869), en France et en Belgique, ou *Biblische Studien* (1895), *Biblische Zeitschrift* (1903) en Allemagne, consacrent d'importantes études au problème biblique.

Parmi les ouvrages scientifiques, notons les *Etudes bibliques* (1902), *Alttestamentliche* et *Neutestamentliche Abhandlungen* (1910), le *Dictionnaire de la Bible* et son *Supplément* (1894 ss.), le *Dictionnaire de théologie catholique* (1899 ss.), l'*Introduction à la Bible* (1957 ss.) véritable somme sur l'étude de l'Ecriture par les savants romains, les traductions nouvelles de Jérusalem, de Pirot-Clamer, la revision de Crampon. Enfin les spécialistes catholiques, comme les professeurs Lagrange, Robert, de Vaux, Coppens, Gelin, Cazelles, Benoit, Bea, Vogt, pour n'en citer que quelques-uns, occupent dans le domaine de la recherche biblique une place que leurs collègues protestants sont les premiers à leur reconnaître ; le P. Pierre Benoit, O.P., de l'Ecole biblique et archéologique de Jérusalem, vient d'être nommé président de la Société internationale pour les études néotestamentaires.

c) Il faut noter aussi l'importance des efforts de *vulgarisation biblique*, le succès de nouvelles traductions françaises, allemandes, hollandaises, etc., de l'Ecriture, le nombre croissant de revues et de collections consacrées à la Bible. Rappelons des publications comme *Bible et Vie chrétienne* (Maredsous), *Bible et Terre sainte* (Paris), *Lumière et Vie* (Lyon-Saint-Alban), *La Vie spirituelle* (Paris), *Lumen Vitae* (Bruxelles), les *Cahiers de la Ligue catholique de l'Evangile* (Paris), les *Cahiers Sioniens* (Paris), *Fêtes et Saisons* (Paris) ; des collections comme *Lectio Divina*, *Témoins de Dieu*, *Lex Orandi*, *Pas à pas avec la Bible*, *La Sainte Bible expliquée*, *Paroisse et Liturgie* ; des maisons d'éditions spécialisées dans le domaine biblique comme LE CERF, GABALDA, CASTERMANN, ORANTE ou encore DESCLÉE, AUBIER, ARTHÈME FAYARD, LA BONNE PRESSE. Il nous faut retenir parmi les nombreux ouvrages d'initiation : *La lecture chrétienne de la Bible*, de dom Charlier, qui en est à sa sixième édition, l'*Initiation biblique*, de Robert et Tricot, *Connaissance de la Bible*, de G. Auzou, *Thèmes bibliques* de J. Guillet, S.J., *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament* de A. Gelin, P.S.S., *Introduction aux livres saints* du P. Grelot, *A l'écoute de la Parole de Dieu* de A. George. Il convient d'ajouter à cette liste les articles relatifs à l'Ecriture destinés aux mouvements de l'*Action catholique*, les fiches publiées à l'intention des *Equipes enseignantes*, la diffusion de films et de disques d'inspiration biblique.

La multiplicité et la variété des travaux relatifs à la Bible, comme le succès de récentes éditions telles que la *Bible de Jérusalem* ou celle de Maredsous attestent l'importance et le dynamisme d'un mouvement biblique dont les centres principaux sont, dans les pays de

langue française, les facultés de théologie, les abbayes de Maredsous et de Saint-André-lès-Bruges, la *Ligue catholique de l'Evangile*, le *Centre de Pastorale liturgique*.

* * *

2. Divers témoignages permettent de dire que le renouveau biblique ne concerne pas seulement le catholicisme français ou belge, mais qu'il intéresse l'*ensemble de l'Eglise romaine*. Il jouit de l'appui officiel de Rome et atteint des régions aussi diverses que l'Allemagne, l'Italie, l'Autriche, le Canada, l'Amérique du Sud, les Pays-Bas, l'Espagne... De nouvelles traductions de l'Ecriture sont publiées, des ouvrages de vulgarisation se multiplient, des semaines bibliques s'organisent, des sociétés pour la diffusion des Saintes Ecritures sont créées. Signalons, en Allemagne, le *Katholisches Bibelwerk*, lancé par Mgr Straubinger qui, chassé par le nazisme, a poursuivi son activité en Argentine ; les traductions néerlandaises récentes : *Katholique-Bijbel* et *Canisius-Bijbel* ; l'action du docteur P. Parsch en Autriche ; le succès des éditions de Maredsous au Canada ; les Semaines bibliques patronnées par le cardinal Montini, à Milan ; le centre de Montserrat, en Espagne.

A considérer l'ensemble du mouvement biblique dans l'Eglise romaine, il semble que celui-ci soit particulièrement vivant dans les régions où il rencontre un protestantisme majoritaire ou du moins influent, ou lorsqu'il prend conscience de l'état de déchristianisation dans lequel se trouve le monde contemporain. Les « terres de mission » sont pour lui un excellent ferment, alors qu'il s'impose avec une certaine lenteur en chrétienté catholique.

Cependant, même là où le renouveau biblique paraît le mieux établi, ses responsables se préoccupent de son avenir. Ils craignent que les succès que connaissent les éditions bibliques ne soient qu'une affaire de mode et n'atteignent qu'une infime partie de la population catholique. Dom Duesberg se méfie de l'engouement que l'on témoigne pour l'adjectif « biblique » et rappelle, dans *Horoscope du mouvement biblique*, que l'Ecriture exige du travail, beaucoup de travail ; L. Bouyer écrit, dans *Bible et Vie chrétienne* : « La tâche est plus grande qu'on ne le croirait au premier coup d'œil. Pour faire un « mouvement biblique », il ne suffit pas de distribuer des Bibles aux catholiques comme des petits pains aux bêtes du zoo. Le « tout cuit » n'a jamais été la caractéristique d'une Eglise vivante. »[1]

* * *

[1] L. Bouyer, *op. cit.*, p. 21.

3. *Les causes du renouveau biblique* dans le catholicisme romain sont multiples. Il convient d'abord de noter le rôle de l'*enseignement supérieur* dans les facultés et les séminaires, et en particulier l'œuvre de pionnier accomplie par le P. Lagrange, dont les méthodes longtemps combattues ont été consacrées par l'encyclique de 1943. Des générations de biblistes ont été formées à l'école du célèbre dominicain et ont constitué en quelque sorte l'ossature scientifique du mouvement biblique. Le professeur P. Grelot estime en effet que « si l'on peut parler d'un essor de la Bible dans le catholicisme de langue française, c'est d'abord parce que, durant cinquante ans, des cadres, presque inexistants au siècle dernier, ont été peu à peu mis en place là où se forment les prêtres et les religieux » [1]. La formation de spécialistes paraît donc indispensable à l'essor du renouveau biblique.

D'autres auteurs insistent sur le fait que celui-ci a coïncidé avec *une redécouverte de la liturgie et de la pensée des Pères* fondées l'une comme l'autre sur l'Ecriture. Pour dom Duesberg, le point de départ du mouvement biblique, avant 1914, est la réforme liturgique de Pie X. « On oublie trop souvent, écrit dom Fransen, de l'abbaye de Maredsous, que le retour à la Bible a été déclenché par un retour à la liturgie. Ce retour vers les sources a été amorcé par deux bénédictins : dom Guéranger et dom Columba Marcion... qui ont créé une mentalité... le goût des choses anciennes et aussi celui de la Parole de Dieu. » [2]

Un troisième facteur est la rencontre du catholicisme avec *le monde moderne*. Avant la guerre déjà, la *Jeunesse ouvrière chrétienne* trouve dans l'Ecriture la « parole de choc » qui lui est nécessaire [3]. Madeleine Chasles écrit *Une catholique devant la Bible* en 1936 ; les grands auteurs catholiques contemporains sont, fait remarquable, de diverses manières, des écrivains influencés par la Bible : Claudel, Mauriac, Daniel-Rops. Le marxisme invite les chrétiens à redécouvrir dans l'Ecriture sainte le sens de l'histoire, et plus tard l'existentialisme les confrontera à une pensée qui, par Kierkegaard, remonte à certaines affirmations bibliques.

La guerre, dans les camps de prisonniers, et les mouvements de résistance, mêlent croyants et incroyants, protestants et catholiques ; un nombre croissant de membres de l'Eglise romaine s'intéressent à la Bible, que les découvertes archéologiques et la destinée d'Israël mettent au premier plan de l'actualité au lendemain de la libération. On assiste alors à une sorte de naissance spontanée du mouvement

[1] Par lettre. On peut ajouter au nom du P. Lagrange ceux des professeurs Touzard et Robert, à Paris, Podechard et Chaîne, à Lyon, celui de Mgr Cerfaux en Belgique, etc.

[2] Par lettre.

[3] A. Gelin declare à ce propos que la Bible répondait au besoin d'une spiritualité chaude, vivante, concrète. (*Rencontres bibliques*, Lille, 1953, p. 64 s.)

biblique ; des veillées bibliques sont inaugurées, des cercles institués sur l'initiative des fidèles. « Rien de contraint, d'organisé, de caporalisé... on rencontre là des protestants, voire des incroyants, des chrétiens isolés, étrangers aux cercles d'*Action catholique*. Il n'y a pas de catégories, de plans, de rite. Il faut souligner tout de suite l'originalité de ce public que réunit la seule préoccupation de lire et d'entendre la Parole de Dieu », écrit dom Charlier, qui ajoute : « C'est un nouveau « milieu » que l'Eglise se doit d'assumer au plus tôt. » [1]

Enfin, ne négligeons pas le rôle que *le protestantisme* a joué dans le retour à la Bible des catholiques romains. Il est frappant de constater que là où les chrétiens non romains sont par trop minoritaires, le mouvement biblique au sein de l'Eglise romaine n'avance que péniblement.

Rome a condamné officiellement les sociétés bibliques, mais à leur exemple, on intensifie les traductions de la Bible, la distribution des Evangiles, la publication de tracts, l'organisation d'expositions.

La guerre a permis aux chrétiens de confessions différentes de se mieux connaître ; le mouvement œcuménique continue à stimuler ces contacts dont profite le mouvement biblique. Le renouveau théologique et biblique au sein du protestantisme intéresse d'autre part une fraction importante des théologiens romains [2] ; tandis que les cultes à la T.S.F. font connaître nos traditions dans les régions où elles étaient totalement ignorées. Toutes ces raisons font que le problème de l'Ecriture est posé d'une manière nouvelle tant aux fidèles qu'aux autorités de l'Eglise romaine et doit être résolu pour des raisons aussi bien tactiques que spirituelles.

* * *

4. Parmi les tendances actuelles du mouvement biblique dans l'Eglise romaine, nous discernons un souci *pastoral*. La simple curiosité intellectuelle ne justifie pas l'étude de l'Ecriture ; celle-ci a pour but un approfondissement spirituel. C'est pourquoi on met de plus en plus l'accent sur le lien qui unit la Bible à la *liturgie*. Par l'usage liturgique, « la Bible cesse d'être l'apanage des doctes pour redevenir le livre de tout chrétien » ; telle est la conviction des orateurs du congrès de *Pastorale liturgique* tenu à Strasbourg en 1957 [3]. Même écho

[1] Dom Charlier, dans *Rencontres bibliques*, Lille, 1953, p. 85 s.

[2] On sait le succès qu'a rencontré l'ouvrage de Suzanne de Diétrich, *Le dessein de Dieu*, dans les milieux catholiques.

[3] Les titres des diverses conférences sont significatifs : *La Bible dans la liturgie* ; *La Parole de Dieu vit dans la liturgie* ; *Toute la messe proclame la Parole de Dieu* ; *Bible et liturgie dans la catéchèse* ; *L'initiation biblique et liturgique dans une paroisse*, etc. Ces conférences ont été publiées dans *Parole de Dieu et liturgie*, *Lex Orandi*, 1958, à ne pas confondre avec l'ouvrage du P. Daniélou, dans la même collection, intitulé *Bible et liturgie*.

dans le mouvement dirigé par dom Maertens, de l'abbaye de Saint-André-lès-Bruges [1].

On souligne avant tout la nécessité de lire l'Ecriture en relations étroites avec l'*Eglise* (catholique-romaine). Nous avons là le leitmotiv des responsables du mouvement biblique. « La Bible, dit-on, ne peut être consultée et utilisée vraiment sans l'esprit de cette famille qu'est l'Eglise... la Bible est le livre de l'Eglise, aussi faut-il être membre et membre vivant de l'Eglise pour lire son livre... c'est à l'intérieur de la communauté traditionnelle et ecclésiale que le lecteur de la Bible doit se situer comme dans le milieu de vie où se trouve véritablement la Parole de Dieu. » [2] Mgr Cerfaux déclare : « Les lecteurs ne doivent pas être abandonnés à eux-mêmes... la lecture catholique doit être dirigée par l'Eglise. » [3]

A une autre occasion, il rappelle que « l'Eglise est la grande lectrice de la Bible, c'est elle qui nous fait la lecture. Recevoir de l'Eglise la Parole de Dieu, c'est être catholique. » [4] De nombreux auteurs insistent sur la nécessité d'un guide pour éviter une lecture profane, et finalement décevante et fausse de l'Ecriture ; on en revient constamment à la déclaration d'Irénée : *Ce n'est que dans l'Eglise qu'on lit sans danger l'Ecriture et qu'on la comprend vraiment.*

Il s'agit concrètement de rester fidèle aux ordres de la *hiérarchie romaine* ; l'encyclique de 1943 l'avait déjà indiqué, l'encyclique *Humani Generis*, à son tour, le rappelle et avec une insistance croissante, on déclare qu'il n'est de lecture légitime que soumise aux indications du Magistère [5]. « L'Eglise a seule autorité et grâce pour comprendre les Ecritures qui lui ont été confiées. » [6] Dom Duesberg met les choses au point en écrivant : « Le temps des improvisations généreuses est révolu. Un cercle biblique est une institution ecclésiastique en même temps qu'un cénacle. L'Esprit y descend, mais invité par l'Evêque. » [7]

Récemment, Mgr Charue, s'adressant aux exégètes catholiques rassemblés pour une conférence internationale à Louvain, déclarait : « Il est urgent de reconnaître le titre spécial qu'ont les exégètes pour

[1] Comme en témoignent les collections *Paroisse et liturgie*, *Lumière et vie*, *Notre catéchèse*.

[2] G. Auzou : *La Parole de Dieu, approches du mystère des Saintes Ecritures*, Paris, 1956, p. 14 s.

[3] Mgr Cerfaux, dans *Rencontres bibliques*, Lille, 1953, p. 124 s.

[4] Mgr Cerfaux, dans *La Bible et le prêtre*, Louvain, 1951, p. 34.

[5] Ces précisions souvent répétées laissent deviner certains conflits. On se souvient, par exemple, que dom Charlier a dû abandonner la direction de *Bible et Vie chrétienne* et qu'une importante *Introduction à la Bible*, préfacée par Mgr Weber, évêque de Strasbourg et publiée avec l'imprimatur du cardinal Feltin, a été très mal accueillie à Rome.

[6] G. Auzou, *op. cit.*, p. 15.

[7] Dom Duesberg, *op. cit.*, p. 9.

traiter la Bible, sous la vigilance et l'ultime responsabilité de la hiérarchie... les biblistes catholiques savent fort bien qu'ils doivent être attentifs à toutes les voix de la Tradition et du Magistère, ils veulent être les fils soumis de l'Eglise dans leurs études exégétiques et dans leur apostolat biblique. »[1]

Ces quelques citations suffisent à nous rappeler ce que certains auraient tendance à oublier : le mouvement biblique au sein de l'Eglise romaine est à la fois soutenu et contrôlé par la hiérarchie, il est réellement *romain*.

* * *

5. Le renouveau biblique dans le catholicisme romain provoque en nous *une double réaction*. Il éveille d'abord une très vive *espérance*, car il pourrait être un facteur décisif dans le mouvement œcuménique.

L'étude de l'Ecriture crée en effet un climat nouveau, façonne un langage original, développe une sensibilité particulière. Tous ceux qui s'approchent de la Bible se reconnaissent à une culture commune. Il existe aujourd'hui parmi les biblistes, catholiques et protestants, une manière semblable d'envisager certains problèmes, un consensus sur de nombreux points, une collaboration dont chacun se réjouit. Une littérature biblique se développe qui bénéficie indistinctement des meilleurs travaux des uns et des autres.

En même temps, les catholiques façonnés par l'Ecriture tendent à adopter une terminologie qui nous est plus familière ; il est beaucoup question dans les ouvrages romains de la Parole de Dieu et même parfois d'évangélisation. L'utilisation de la Bible se répercute sur le plan de la catéchèse comme dans le domaine théologique ; bref si, comme le déclarait dernièrement le P. Congar lors d'une conférence sur *La Bible, réconciliatrice des chrétiens* : « Nous avons le même livre, mais nous le disons différemment » — ce qui est exact — nous pouvons déjà nous réjouir de ce que, dans une large mesure, nous avons de nouveau le même Livre.

Mais notre espérance sera *lucide* ; le renouveau biblique au sein de l'Eglise romaine ne doit pas éveiller en nous toutes sortes d'illusions. Il convient de reconnaître que le retour à l'Ecriture s'accompagne dans le catholicisme contemporain d'autres phénomènes qui n'ont, semble-t-il, rien à voir avec la Bible. Rome paraît, à nos yeux, écouter d'autres voix que celles de l'Evangile et c'est pourquoi il convient de situer le mouvement biblique au sein de ce qui constitue aujourd'hui l'ensemble de la vie et de la pensée de l'Eglise romaine.

[1] Mgr CHARUE, dans *Sacra Pagina*, Louvain, tome 1, 1959, p. 78.

Que représente finalement l'Ecriture en face de la Tradition ? La confrontation entre l'une et l'autre que certains espèrent semble être retardée et même esquivée. La Bible ne servirait-elle en définitive qu'à confirmer Rome dans ses positions au lieu de la réformer ?

En nous posant ces questions — et elles méritent d'être posées — il faut savoir qu'elles sont typiquement protestantes. Elles ne peuvent naître dans une conscience catholique et si elles apparaissent, c'est que déjà on s'est éloigné de la doctrine officielle. Pour celle-ci en effet, il ne saurait y avoir de hiatus et encore moins d'alternative entre l'Ecriture et la Tradition. La Bible n'est qu'une partie de celle-ci et elle reçoit d'elle sa signification. A la formule « Ecriture et Tradition », le P. Bouyer préfère celle utilisée par l'antiquité chrétienne et le moyen âge d'« Ecriture dans la Tradition » [1].

Les derniers travaux sur l'Ancien comme sur le Nouveau Testament ont révélé l'importance des traditions, orales et écrites, en Israël comme dans l'Eglise naissante ; les théologiens catholiques en déduisent une justification de la conception romaine d'une tradition vivante, en progrès constant, qui va de l'implicite à l'explicite. M. Robert écrit à ce sujet : « La tradition biblique n'est pas seulement continuité, mais progrès. Un anneau de la chaîne ne se soude aux précédents que pour les prolonger ; l'autorité des anciens livres n'est invoquée que pour les dépasser ; on ne scrute les idées anciennes que pour y trouver une valeur d'actualité. Cette marche en avant ne se produit que grâce à un emploi élargi du procédé que nous appelons accommodatice. Ainsi l'Ecriture n'est pas un texte mort, c'est un tout organique qui vit et qui se nourrit du milieu ambiant et qui s'adapte indéfiniment en se développant dans sa ligne. Les auteurs récents ne sont pas enchaînés par les anciens, mais ils les interprètent avec une liberté qui nous déconcerte. Qui leur donne ce droit ? Le Saint-Esprit d'abord, qui les achemine vers les sommets de l'Evangile... Mais on ne peut oublier que l'Ecriture est l'expression seulement partielle et accidentelle de la vie religieuse d'Israël. *L'Ecriture est née dans la tradition, et, en quelque façon, de la tradition.* Elle s'est développée avec la tradition, elle n'a cessé de refléter ses stades successifs. Une donnée aussi fondamentale est la condamnation de la conception individualiste, froide et statique, que les protestants se sont faite de l'Ecriture. » [2]

A propos de l'Ancien Testament, A. Gelin écrit également : « La communauté qui porte le texte, qui y vit comme en son lieu spirituel, qui le relit continuellement, y a incrusté souvent la marque de sa lecture... la Bible, ainsi considérée, devient un Livre vivant où se

[1] L. Bouyer, *op. cit.*, p. 20.
[2] A. Robert : *Initiation biblique*, 3e édit., Paris-Tournai, 1954, p. 313 s.

fixent les étapes d'un itinéraire spirituel, dont les bases de départ, solides, sont toujours réaffirmées. Elle est l'écho d'une communauté en marche, qui reçoit et assimile « la Parole » sous la mouvance de l'Esprit qui la travaille... *L'Ancien Testament est moins un texte qu'un peuple en marche et une tradition en développement.* »[1]

L'encyclique *Humani Generis* déclare de son côté : « Dieu, en effet, a donné à son Eglise un magistère vivant pour éclairer et dégager ce qui n'était contenu dans le dépôt de la foi que d'une manière obscure et pour ainsi dire implicite », et le P. Taymans, S.J., commente : « Le dépôt de la Révélation est clos, nous le savons, depuis la mort des apôtres, et cependant la vérité progresse toujours. Elle progresse non par la remise en question des dogmes déjà établis, mais par une explicitation de tout ce que contient le dépôt primitif, par la saisie, au cœur même des vérités déjà connues, d'autres mystères qui s'y trouvent dès l'origine, mais qui y sont demeurés, durant des siècles peut-être, enveloppés. La définition solennelle du dogme de l'Assomption en a fourni tout récemment encore un exemple insigne. »[2]

« L'Ecriture sainte du Nouveau Testament, écrit enfin le P. Levie, n'est jamais pour l'Eglise un livre d'un *passé révolu*, qu'on n'atteint que par l'histoire ; elle reste un livre du *présent* qui s'éclaire des acquisitions doctrinales, de siècle en siècle. »[3]

Il convient donc, comme l'écrit avec raison le pasteur A. Gaillard, de savoir que les mêmes mots ne recouvrent pas la même réalité. Le mouvement biblique représente quelque chose de différent dans l'Eglise catholique et dans le protestantisme. Il ne faut pas que nous interprétions ce phénomène particulier que représente le retour à l'Ecriture dans l'Eglise romaine avec notre mentalité protestante, sinon nous allons au-devant de désillusions amères et nous risquons alors d'être injustes envers les théologiens romains en les accusant de mauvaise foi. « L'Eglise romaine a trouvé, certes, un contact plus vivant avec l'Ecriture sainte, mais elle n'a pas retrouvé, ni affirmé le principe scripturaire de l'autorité *souveraine* de la Parole de Dieu. C'est ici, sans aucun doute, que notre divergence fondamentale s'accuse. » Et, rappelant le mot du P. Pinard de la Boulaye : *L'Ecriture n'est pas, ne peut pas être la règle suprême de la foi. Cette règle, c'est la Tradition*, le pasteur A. Gaillard ajoute : « Quand nous disons renouveau biblique, nous entendons : lecture plus attentive de l'Ecriture sainte et fidélité plus complète à son enseignement. Et nos Eglises issues de la Réforme le comprendront toujours comme une exigence,

[1] A. Gelin : *Problèmes d'Ancien Testament*, Paris, 1952, p. 93 ss.
[2] Cité par R. Mehl : *Du catholicisme romain*, Cahier théologique n° 40, Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957, p. 30.
[3] J. Levie, S.J., *op. cit.*, p. 334.

sans cesse renouvelée, de réformer toutes choses de leur doctrine ou de leur vie d'après la Parole de Dieu. Le « renouveau biblique » n'a pas — et ne peut pas avoir — la même signification dans l'Eglise romaine, puisque la Tradition, sans cesse enrichie de nouveaux apports, n'est nullement soumise au critère de l'Ecriture. C'est une sorte d'émouvant pèlerinage aux sources qui ne contraint pas pour autant de renoncer à vivre bien en aval, dans la cité solidement installée sur les berges du fleuve aux eaux polluées. »[1]

* * *

6. Si le mouvement biblique dans l'Eglise catholique romaine nous apparaît, à la lumière de ce que nous avons dit, comme un fait et un fait typiquement romain, s'il éveille en nous une espérance qui veut rester lucide, nous ne pouvons cependant pas ne pas entendre, malgré ou à cause de ses insuffisances, les *questions* de tous ordres qu'il nous pose.

L'existence d'un renouveau biblique dans le catholicisme contemporain nous invite d'abord à nous demander si nous constatons un *phénomène semblable* dans le protestantisme. Jusqu'à quel point l'Ecriture est-elle dans nos communautés répandue, lue et écoutée ? La Bible inspire-t-elle réellement la vie et la doctrine des fidèles comme de l'ensemble de nos Eglises ? Il se pourrait que, de façon très concrète, nos frères catholiques aient sur ce point beaucoup à nous apprendre ou à nous réapprendre. Nous pourrions ajouter : dans quelle mesure la Bible, chez nous, rassemble-t-elle dans une même communion ceux qui prétendent s'en inspirer. *Un mouvement biblique qui n'aurait pour effet que de diviser a-t-il une justification quelconque ?*

La place que la Bible a prise dans la pensée et le cœur de nombreux catholiques et le rôle qu'elle joue dans les décisions officielles, en même temps que le dialogue œcuménique reposent le problème des *relations entre l'Ecriture et la Tradition.* La question n'est pas nouvelle ; depuis le XVIe siècle, elle domine les conversations entre protestants et catholiques, mais de siècle en siècle elle prend des formes particulières. L'importance que l'on attribue aujourd'hui de part et d'autre à la tradition et à son rôle dans la formation de l'Ecriture rend d'autant plus nécessaire une réflexion sur la signification théologique du canon, telle que l'a tentée, par exemple, le professeur O. Cullmann[2]. Il ne

[1] A. GAILLARD : *Ecriture et Tradition*, Le Christianisme au XXe siècle, 23 janvier 1958.

[2] O. CULLMANN : *La Tradition, problème exégétique, historique et théologique*, Cahier théologique n° 33, Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953.

nous appartient pas d'y revenir ici, mais seulement de noter la signification que ce problème revêt du fait même du renouveau biblique.

Des questions *pratiques* se posent également, lorsque les catholiques contestent nos manières d'imprimer et de diffuser l'Ecriture sainte. Le P. Bouyer rappelle d'ailleurs la parole d'un pasteur qui mérite de retenir notre attention : « La plus grave erreur du protestantisme, c'est de croire qu'on amènera les gens à Jésus-Christ en leur mettant une Bible dans la main et en leur disant : Lisez. »[1] Ce qui est une faute en tous les cas, c'est de se contenter de diffuser l'Ecriture sans donner aux gens la possibilité, ni le goût de lire ce qui leur a été confié. Il existe trop souvent dans ce domaine une démission protestante qui compte sur Dieu pour suppléer à nos défaillances très réelles. Les plus ardents défenseurs de la distribution des Ecritures savent d'ailleurs que celle-ci *exige* d'être accompagnée de tout un ensemble de publications introduisant les lecteurs au monde de la Bible. Ni les sociétés bibliques, ni les Eglises ne peuvent se désintéresser de ce que devient le texte sacré qu'elles ont édité et répandu. Il est nécessaire que l'Ecriture soit lue dans la communion de l'Eglise dans son ensemble et qu'un matériel d'initiation et de culture bibliques soient mis à la disposition des fidèles. Nous pensons aux Bibles annotées, aux introductions, aux vocabulaires, aux tracts, aux mille et une formes de vulgarisation comme aux films et aux disques ou encore aux journées et aux camps bibliques. Dans ce domaine, l'Eglise romaine a fait d'étonnants progrès ; il serait à souhaiter que ce travail soit, chez nous, coordonné et stimulé par un *centre* qui en serait responsable devant les Eglises et les sociétés bibliques.

Terminons en évoquant *un problème d'ordre spirituel* qui concerne la lecture même de l'Ecriture. La Bible doit nous conduire jusqu'au Christ ; or, celui-ci est inséparable de son Corps qui est l'Eglise. Il faut oser parler ici d'une *lecture œcuménique de l'Ecriture*. La Bible est donnée à l'Eglise tout entière et nous ne la lisons bien qu'en communion avec elle.

Il existe plusieurs manières de lire le texte sacré ; il est bon de les connaître et de les utiliser également. Nous ne devons pas nous limiter à une formule, en rester à une méthode ; nous avons à apprendre des autres comment l'Ecriture nourrit leur foi et inspire leur vie. Dans le respect de la vérité, nous pouvons être assez libres et hardis pour nous éclairer mutuellement et puiser aux richesses d'autrui.

Enfin, cette lecture de l'Ecriture visera à nous faire découvrir non pas avant tout une collection de paroles émouvantes ou redoutables, mais *le dessein de Dieu pour l'ensemble des hommes*. La Bible n'est pas un arsenal de versets édifiants ; elle nous révèle l'*histoire* que Dieu

[1] L. Bouyer, *op. cit.*, p. 8.

écrit pour et avec l'humanité. Une lecture fidèle, régulière du texte sacré doit nous donner la vision de l'œuvre que Dieu accomplit et faire de nous des hommes qui ont acquis une sorte d'*instinct biblique*.

Il nous reste à conclure : puissent les Eglises comme les sociétés bibliques, les biblistes comme les fidèles, être conscients des tâches communes et spécifiques qui nous attendent au moment où le renouveau biblique dans l'Eglise romaine, quelles qu'en soient par ailleurs les formes, les variations, les causes et les tendances, nous apparaît comme une sorte de défi lancé aux Eglises de la Réforme et plus encore comme l'œuvre même de l'Esprit saint.

Genève. ROBERT MARTIN-ACHARD.

UNE THÈSE NOUVELLE SUR LA DIDACHÈ[1]

Voici un gros livre qui mérite la plus sérieuse attention tant en raison de la nouveauté et de la portée des thèses qu'il défend (ne prétend-il pas retrouver dans la Didachè une œuvre chrétienne antérieure aux Evangiles !) que de l'érudition qui les fonde. Si, bien souvent, les conclusions ne nous semblent pas devoir emporter la conviction, il faut néanmoins dire très nettement combien il nous paraît bon de reprendre aujourd'hui, et d'une manière aussi fondamentale, l'étude de ces écrits du christianisme primitif, en particulier des *Pères apostoliques* dont la *Didachè* est un joyau. Il faut en repenser les problèmes en y projetant la lumière de nos connaissances sans cesse plus précises de cette période et de ces milieux si importants dans lesquels se réalisa la jonction entre le bas-judaïsme et le christianisme naissant.

Depuis la découverte de la *Didachè* (« Enseignement », « Instruction ») à la fin du siècle dernier, les critiques se sont essayés à l'expliquer et à la situer. La principale question se trouvait posée par l'étonnante parenté de toute la partie initiale de la Didachè (Les deux voies : manuel de morale décrivant l'humanité et son comportement comme divisés en deux camps antagonistes, la voie du bien qui se voit recommandée, et celle du mal) avec la partie finale de l'épître de Barnabé. De quelque manière qu'on ait répondu à cette question, un consensus avait fini par s'établir qui attribuait à la Didachè une date assez tardive, vers le milieu du deuxième siècle de notre ère. Ce sont tous ces problèmes que le Père Audet reprend à nouveau.

Déjà l'examen du titre le conduit à des conclusions notables (p. 91-103). Il remarque en effet que les plus anciennes mentions du titre lisent « Instructions des apôtres » (au pluriel = *Didachai*, *Doctrinae*). Les traducteurs et témoins ultérieurs tendent au contraire à substituer à ce pluriel un singulier et à amplifier le titre : *Instruction*

[1] Jean-Pierre Audet : *La Didachè — Instructions des Apôtres*. Paris, Editions Gabalda, 1958, 498 p.

des douze apôtres, c'est ce qu'on lit par exemple dans le manuscrit du XI[e] siècle dont la trouvaille révéla notre écrit. Mais voici que ce même témoin ajoute un deuxième titre : *Instruction du Seigneur aux païens par le moyen des douze apôtres*. Audet trouve là un indice révélateur : ce serait un souvenir reflétant l'histoire ou la préhistoire littéraire de la Didachè. Il y aurait eu à l'origine utilisation d'un recueil d'inspiration juive intitulé : *Instruction du Seigneur* (i. e. Dieu) *aux païens*, qui ne serait autre que le manuel des deux voies. A ce premier document, l'auteur aurait joint des éléments chrétiens, ce qui l'aurait amené à intituler le tout : *Instructions des apôtres*.

Mais avant de se pencher sur le problème des sources, Audet commence par étudier les questions relatives à la composition (p. 104-120). Notre écrit ne trahirait-il pas plusieurs stades ou couches de rédaction ? La constatation initiale est du domaine stylistique : en effet, dans les développements qui ne peuvent être imputés à une utilisation du recueil des deux voies, quatre passages se laissent isoler (1 : 4-6 ; 6 : 2-3 ; 7 : 2-4 ; 13 : 3, 5-7). Rompant avec le style du reste de l'ouvrage dans lequel les exhortations sont formulées à la deuxième personne du pluriel, l'auteur s'y exprime au singulier ; ce sont les *passages en Tu*. Or, un certain nombre de caractéristiques communes permettent de regarder ces passages comme des interpolations secondaires, de tendance casuistique, dominées par l'idée de perfection.

Une deuxième remarque va permettre une dissection plus poussée. Did. 11 : 1-2 ressemble fort à une conclusion : « Si quelqu'un, donc, se présente à vous avec des instructions conformes à tout ce qui vient d'être dit, recevez-le ; mais s'il... propose d'autres instructions (seul le copte donne ici le pluriel)... ne lui prêtez pas attention. » Or, 11 : 3 amorce un nouveau développement sur la question des apôtres et des prophètes.

N'aurions-nous pas ici la fin de la Didachè dans un premier stade de rédaction ? Audet croit pouvoir le prouver en invoquant le témoignage de la *Stichométrie* de Nicéphore (une liste qui donne le nombre de stiques, ou lignes, des écrits qu'elle énumère). La Didachè s'y voit attribuer 200 stiques, ce qui ne suffit en aucune manière pour englober nos seize chapitres actuels. Cependant, calcule Audet, si l'on dispose le texte en stiques de 36 lettres et en supprimant les passages en *Tu* qui sont des additions secondaires, on arrive au chiffre de 165 en Did. 11 : 2. Or, on sait que la Stichométrie de Nicéphore donne des nombres arrondis ; 165 est peu différent de 200. La Didachè qu'elle veut caractériser s'arrêtait en 11 : 2 ; on désignera ce stade de rédaction du sigle D 1, le reste (dont il faut excepter 13 : 3, 5-7 qui est le quatrième passage en *Tu*) sera D 2. Enfin I désignera le troisième stade, celui de l'interpolateur qui ajoute dans une œuvre comprenant déjà D 1 et D 2, quatre passages en *Tu*.

Il s'agit maintenant de voir si d'autres indices viennent confirmer ce découpage. Certes, doit admettre Audet, l'identité de style dans les deux morceaux oblige à supposer que D 1 et D 2 sont l'œuvre d'un même auteur. Mais certaines différences viennent montrer que cet auteur ne les a pas rédigées au même moment. Ainsi, tandis que D 1 se réfère d'une manière directe à l'autorité et à l'enseignement du Seigneur (9 : 5 : « Le Seigneur a dit... »), D 2 précise par deux fois : « Comme vous l'avez dans l'évangile... » (15 : 3-4).

Donc entre D 1 et D 2 il faut supposer la rédaction (ou la diffusion) d'un évangile. D'autre part, D 2 semble bien supposer que D 1 ne répond plus exactement aux besoins de l'heure, puisqu'il revient sur des thèmes déjà traités pour les préciser ou les compléter (eucharistie, ministères de la parole...)

Les choses étant ainsi, la question se pose de savoir comment il convient de se représenter les rapports de D 1 avec ce manuel des deux voies dont on a précédemment postulé l'existence (p. 121 ss.). On connaît depuis quelques décennies une *Doctrina apostolorum* qui passait jusqu'ici pour être une traduction latine de Did. 1-6 (moins 1 : 3-2 : 1). Or, Audet décèle dans les leçons particulières de cette *Doctrina* des caractères juifs plus accentués que dans la Didachè. Ceci l'amène à conclure que la Doctrina est un témoin, indépendant de la Didachè, d'un recueil des deux voies dont l'origine est à chercher dans le judaïsme. On peut même préciser depuis les découvertes du désert de Juda : dans un judaïsme extrêmement proche de la secte de Qumran (cf. le livre de la *Règle* avec son développement central : Instruction sur les deux esprits). Nous aurions là quelque chose comme un écrit moral de propagande de la secte.

Un dernier problème de sources se pose enfin. Quels sont les rapports entre la Didachè et nos Evangiles ? (p. 166 ss.). On voit tout de suite la portée de la réponse qui sera faite à la question : La Didachè connaît-elle ou non les Evangiles ? Mais la question doit être posée séparément pour D 1 et D 2, cela va sans dire.

Si D 1, d'après Audet, ne connaît pas un Evangile écrit, il est néanmoins indéniable qu'il témoigne en de nombreux passages d'une certaine familiarité avec des thèmes évangéliques et leur formulation. Mais ces parentés s'expliquent au mieux en supposant que les milieux dans lesquels vit et écrit le didachiste, connaissent des traditions orales qui seront par la suite collationnées dans les Evangiles.

D 2, lui, renvoie à un écrit évangélique. Mais quel est-il ? Serait-ce Matthieu ? Ici encore, Audet ne pense pas que ce soit la meilleure explication ; il préfère supposer une mise par écrit de ces mêmes traditions, mais dans un état encore antérieur à nos Evangiles.

De tout cela découle évidemment une datation qui fait remonter très haut la composition de notre écrit (p. 187 ss.).

L'utilisation d'un ouvrage juif n'est pensable qu'au premier siècle. La peinture de l'Eglise et de ses ministères confirme ceci : nous sommes au stade de transition entre prophètes et docteurs d'une part, évêques et diacres de l'autre. Le recours à des traditions prématthéennes exclut le dernier quart du premier siècle. Enfin, un passage de l'interpolateur (qui représente donc le stade ultime de la composition), Did. 6 : 3, traite de questions de nourriture comme de problèmes actuels et ce, avec un tel laconisme qu'il faut bien penser que cette prise de position ignore et précède les développements pauliniens sur le même sujet. Nous aboutissons alors à une datation aux alentours des années 50-70, la rédaction témoignant sans doute d'une origine antiochéenne.

Il s'agirait donc, à peu de choses près, du premier écrit chrétien connu. On voit que la cause vaut d'être soigneusement discutée.

Nous allons donc reprendre les grands moments de l'argumentation que nous venons d'exposer schématiquement. Comme la thèse repose en partie sur la distinction de plusieurs couches de rédaction dans la Didachè, c'est par là qu'il faut commencer.

Et d'abord, que penser des quatre morceaux isolés comme interpolations ?

— Ils témoignent d'une indéniable casuistique, c'est vrai, mais D 2 en montre tout autant, en 11 : 3 par exemple.

— Ils visent l'idée de perfection certes, mais ceci peut encore se relever en 10 : 5 et 16 : 2 (c'est-à-dire en D 1 et D 2).

— Ils sont à mettre au compte du dernier stade de rédaction, mais 6 : 2-3 se trouve dans la *Doctrina* et vient donc des deux voies...

— Enfin, 13 : 4 suppose 13 : 3 (passage en « Tu » donc I) : 3. « Tu prendras donc du pressoir et de l'aire, des bœufs et des brebis, les prémices de tous les produits pour les donner aux prophètes : ils sont vos grands prêtres. 4. Au cas où vous n'auriez pas de prophète, donnez-le aux pauvres. » Audet en a bien conscience et se voit réduit à supposer que 13 : 4 est une interpolation introduite postérieurement à l'intervention de l'Interpolateur. N'est-ce pas là une solution désespérée ?

En un mot, la réalité d'une couche I nous paraît plus que douteuse.

Il n'en va pas différemment de la distinction de D 1 et D 2. La faiblesse des remarques formelles tendant à prouver la fin d'un écrit primitif en 11 : 2 est évidente. La thèse est ici trop ingénieuse et doit faire appel à trop d'à-peu-près : il faut supposer que le texte copte a seul conservé la leçon originale. La Stichométrie de Nicéphore, document du IXe siècle et dont on connaît les imperfections, doit être regardée comme une autorité. Mais cela ne suffit pas encore, il faut en corriger les données dans une proportion d'un cinquième...

Mais on passerait peut-être sur ces difficultés si une différence marquée séparait D 1 et D 2. Or, rien de tel ne se présente. D 2 revient sur des thèmes déjà traités en D 1, nous dit-on, pour y apporter des précisions complémentaires. Mais l'exemple des développements sur l'eucharistie nous paraît justement fournir une preuve du contraire : nous serions, en effet, tentés de suivre M. Dibelius (*Die Mahlgebete der Didache*, Zft. f. die ntl. Wiss. 37, 1938) et G. Bornkamm (*Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie*, in *Das Ende des Gesetzes*, München 1952. Ces deux travaux sont apparemment ignorés par le P. Audet) lorsqu'ils nous montrent que Did. 9-10 ne décrit pas l'eucharistie proprement dite. Did. 14 n'est donc pas un retour sur le même sujet.

D 2, nous dit-on, cite un *écrit* évangélique encore ignoré de D 1 mais, tout de suite, on doit nous préciser que seule une différence de rédaction sépare les traditions évangéliques qui inspirent nos deux couches. D 1 et D 2 se référant à des traditions fort proches les unes des autres, mais qui dans un cas sont orales, dans l'autre écrites. Ceci affaiblit déjà considérablement l'argument ; mais voici qu'une difficulté surgit avec Did. 8 : 2 où (nous sommes dans D 1) nous lisons : « Le Seigneur l'a ordonné *dans l'évangile.* » Audet doit expliquer alors que le mot évangile n'est pas employé ici dans le sens qu'il se verra attribuer en D 2. Cette justification peut-elle être admise ?

Sur le terrain de la distinction des couches de rédaction, nous restons donc très réticents devant la démonstration qui nous est proposée. Mais, faut-il le préciser, ces réticences peuvent parfaitement en principe ne pas affecter les résultats de l'étude des sources. Et de fait nous souscrivons beaucoup plus volontiers aux conclusions de Audet sur la source juive des deux voies, à son enracinement dans un judaïsme proche de Qumran, à sa christianisation et son utilisation par le didachiste et par l'auteur de l'épître de Barnabé. Tout ce qui concerne le difficile problème des relations Didachè-Barnabé nous paraît également de la meilleure venue.

Par contre, des objections s'élèvent à nouveau lorsqu'il est question des rapports entre la Didachè et les « traditions évangéliques ». Il ne peut être question de reprendre ici l'étude de tous les textes invoqués par Audet. On se limitera donc à deux remarques :

1. Did. 16 comporte un développement apocalyptique dont bien des éléments sont parallèles à Mat. 24. Pour Audet, le caractère primitif de Did. 16 ressort nettement d'une comparaison entre l'ordonnance des deux documents. Si Didachè utilisait Matthieu, on ne comprendrait pas comment ni pourquoi il se serait livré au petit jeu d'aller prendre ses citations aux quatre coins du chapitre de l'évangile, commençant par glaner un verset à la fin, revenant en arrière, sautant à nouveau plus loin, etc...

Le problème nous paraît mal posé. Examinons le plan respectif des deux développements et la conclusion sautera aux yeux. Did. 16 ménage dans son ordonnance une savante progression qui explique parfaitement les modifications imposées au texte évangélique qu'il *utilise* pour le soumettre aux nécessités d'un plan systématique. Ainsi les pseudo-christs de Mat. 24 : 24 sont-ils tout d'abord laissés de côté pour n'apparaître qu'avec la culmination de l'impiété. Voici le plan de Did. 16 tel qu'il s'impose au lecteur : Pseudo-prophètes, haine croissante, apparition du Séducteur accompagné de son cortège d'abominations. Alors viendra le grand embrasement de l'épreuve finale que la foi doit traverser victorieusement. En effet, les signes de la fin apparaîtront (trois signes successifs sont énumérés). Le dernier consiste en la résurrection des saints. Enfin, l'histoire se clôt avec le retour du Seigneur sur les nuées.

Qu'on essaie de résumer semblablement Mat. 24 et la différence crèvera les yeux : Did. 16 met de l'ordre et un plan là où il n'y en avait pas.

Enfin, si l'on compare les formes verbales, il est clair que Did. 16 : 3-8 est un morceau de catéchèse dans lequel les deuxièmes personnes du pluriel, les impératifs, les exhortations brûlantes de Matthieu se voient utilisés en un style encore prophétique certes, mais d'une prophétie bien refroidie. Ce ne sont plus que des descriptions et des énumérations, en un mot, l'apocalypse se voit monnayée en catéchèse.

Pour en finir, posons à notre tour une question au Père Audet : Si Did. 16 utilisait vraiment une tradition pré-matthéenne, comment et pourquoi Matthieu, à partir d'un ensemble si bien ordonné, aurait-il pu composer ce fouillis ? (Ce qui devient au contraire tout naturel si l'on admet que « l'apocalypse synoptique » recueille et acclimate dans le christianisme des pièces et des morceaux issus des traditions juives.)

2. Encore un mot à propos des textes où le didachiste semble opérer une synthèse entre des versets empruntés à Matthieu *et* à Luc. Pareil procédé est impensable, déclare Audet, lorsqu'il n'est pas justifié par un grand dessein d'harmonisation comme celui de Tatien. Il faut donc plutôt voir dans ces « citations » des réminiscences d'une tradition évangélique encore indéterminée. Mais comment ne pas penser aux « citations » évangéliques des autres témoins de la littérature des premiers chrétiens où de semblables mélanges se peuvent remarquer (cf. *I Clément*...)?

Comment ne pas invoquer aussi l'évangile de Thomas récemment publié et dans lequel certains *logia* dépendent indiscutablement de plusieurs évangiles dont les leçons particulières viennent se compléter sans qu'il s'agisse d'écrire une harmonie de tout l'évangile ?

Il nous paraît évident que le didachiste connaît et utilise les évangiles (tout au moins Matthieu et Luc), plutôt que des traditions pré-évangéliques. Il n'a donc pas pu écrire son traité aux environs de l'an 50 comme le veut Audet.

Si nous nous sommes exclusivement arrêté sur les deux cents premières pages du livre examiné, c'est que les thèses qui y sont exposées appelaient, par leur nouveauté et leur portée, un sérieux examen. Il ne faut cependant pas manquer d'attirer l'attention des lecteurs sur la seconde moitié du travail qui nous offre un commentaire suivi. Il y a là d'excellentes pages, mais dont il est difficile de rendre compte. Relevons toutefois le long développement consacré à l'origine du thème littéraire et religieux de l'eucharistie. Audet dégage de cette analyse des conclusions pertinentes selon lesquelles les prières et les textes eucharistiques du christianisme primitif se situeraient dans la lignée des « eucharisties » hébraïques et juives qui sont avant tout des bénédictions : l'homme s'émerveille devant les hauts faits de Dieu, il les rappelle (anamnèse) et cela devient pour lui un sujet de bénir Dieu.

Il est regrettable que ce commentaire intelligent soit préfacé par une introduction littéraire dont tant de pages sont si discutables.

Paris. PIERRE PRIGENT.

UN ÉVÉNEMENT ATTENDU : LA *CORRESPONDANCE* DE THÉODORE DE BÈZE

Fruit d'une très longue patience, la *Correspondance de Théodore de Bèze* sort enfin du domaine des mythes : le premier d'une série d'au moins dix ou douze volumes nous arrive. Le projet de cette publication remonte aux dernières années du XIXe siècle. Les grandes collections d'œuvres et de lettres des principaux réformateurs : *Corpus Reformatorum, Luther-Ausgabe, Calvini Opera* achevaient de paraître. Dans notre pays même, le vaillant érudit vaudois Aimé-Louis Herminjard avait produit tout seul les neuf tomes de la *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, collection fondamentale, mais qui ne dépassait point l'année 1544 ; personne n'osa jamais en assumer la suite : les exigences scientifiques de l'érudition actuelle découragent d'avance tout effort dans ce domaine qui ne soit pas collectif.

Cependant à Genève, le *Musée historique de la Réformation* fut créé en 1897 ; cette institution — qui n'a rien d'un musée — se vit assigner pour premier objectif de rassembler et de publier les lettres de Bèze. Un gros travail préparatoire fut accompli d'emblée par un excellent érudit genevois, Hippolyte Aubert de la Rüe ; mais à sa mort, en 1923, rien n'était encore publié ; le dossier passa entre les mains de son neveu Fernand Aubert qui se voua à cette tâche avec une entière abnégation. C'est ainsi qu'il accepta, à la fin de la dernière guerre, que lui fût adjoint M. Henri Meylan, professeur à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne : admirablement informé, méthodique mais décidé, M. Meylan a su reprendre tout le travail sur des bases scientifiques répondant aux exigences de la critique la plus moderne, afin de proposer aux historiens et aux théologiens des textes originaux, complets et parfaitement établis. Fernand Aubert disparu en 1957, M. Meylan fut assisté dans la dernière étape de cette préparation par un érudit non moins qualifié, M. Alain Dufour, à Genève [1].

Est-il besoin de souligner l'importance exceptionnelle d'une telle publication ? Nul n'ignore la part prise par Théodore de Bèze dans

[1] Société du Musée historique de la Réformation. *Correspondance de Théodore de Bèze* recueillie par Hippolyte Aubert, publiée par † Fernand Aubert et Henri Meylan. Tome I (1539-1555). Genève, Librairie E. Droz, 1960. Grand 8°, 225 pages. (*Travaux d'Humanisme et Renaissance*, vol. XL.)

l'histoire religieuse de la seconde moitié du XVIe siècle. Or, cette seconde phase si critique et si complexe de la Réforme n'est pas encore connue avec la même précision que l'âge héroïque des premiers réformateurs ; et ceci en grande partie parce que les historiens ne disposent pas pour cette période de collections de sources de première main pareilles à celles dont nous rappelions plus haut les mérites. La *Correspondance de Th. de Bèze* comble donc une lacune, et ouvre des horizons nouveaux. Car il n'est guère de documents plus précieux que des lettres écrites au jour le jour par un témoin clairvoyant, mais aussi acteur passionné des événements politiques autant que spirituels. Certes ce premier volume, qui ne va pas au-delà de 1555, ne contient pas encore beaucoup de lettres très importantes ; il est davantage une introduction à l'œuvre et à l'action de leur auteur. Mais comme tel, il est riche des plus belles promesses.

Ces soixante-dix lettres (plus quelques pièces annexes) couvrent deux périodes très distinctes. Lorsqu'il écrit les dix premières, entre 1539 et 1542, Bèze n'a qu'une vingtaine d'années. Pour ses anciens condisciples d'Orléans, Alexis Gaudin et surtout Maclou Popon qui va commencer une belle carrière de magistrat à Dijon, il commente ses intérêts et ses soucis d'étudiant à Paris, évoque tel ou tel de leurs amis. Rien en cela de religieux ni de bien profond. Les préoccupations de la jeunesse se ressemblent de siècle en siècle. Bèze se montre le témoin des modes littéraires de son temps, mais il se plaint aussi de ses besoins d'argent, dont il ne reçoit jamais assez de ses « furies » — c'est-à-dire ses parents. Dans quelques passages d'une pompe exagérée imitée de quelque modèle antique apparaît un certain humour ; on en retrouve, avec plus de lourdeur, dans une pièce de vers adressée à Popon (lettre 5), également inspirée de Catulle ou de Properce ; mais elle évoque plutôt la maladresse de certains poètes mineurs de la renaissance carolingienne ; Bèze raconte un rêve :

« ... sese meus obtulit Macutus,
Meae delitiae Macutus ; atque
Hac visus mihi voce gratulari :
Ni te plus oculis amo, Besaee,
Ni me sis mihi charior, Besaee,
... »[1]

Un saut de plusieurs années nous amène à une lettre hors-cadre : la préface placée par Bèze en tête de son recueil de *Poemata* (1548),

[1] Bèze n'a pas craint de publier lui-même ces médiocres vers dans son recueil des *Poemata*, neuf ans plus tard ; il prit pourtant soin d'en modifier le destinataire : à Popon il substitua « Candida », inspiratrice de quelques accents de conventionnelle passion. Il regrettera plus tard ces erreurs de jeunesse.

adressée à l'humaniste allemand Melchior Volmar, son ancien maître. Elle révèle déjà l'influence de la pensée d'expression alémanique sur Bèze, que mettra bientôt mieux en valeur son amitié avec Bullinger. Quoique imprégnée d'un humanisme plus mûr, le propos de cette pièce demeure profane. Pourtant l'heure du drame a sonné, où Bèze se décide à rompre avec toute la tradition de son passé, avec la vie confortable d'un fils de famille adonné aux belles lettres. Depuis quelques années Bèze se sentait attiré par le courant nouveau de la pensée religieuse ; mais cette attirance demeurait simple attitude intellectuelle ; elle ne comportait aucun engagement personnel, et Bèze illustrait ce type d'esthètes que Calvin mit en demeure d'embrasser de toute leur âme et leur vie la cause de la Réforme dans sa violente *Excuse à Messieurs les Nicodémites* de 1544. En fait, les « longues hésitations » de Bèze, dont M. Meylan a si bien groupé les témoignages et marqué les étapes dans un magnifique article récent [1], dureront encore quatre ans. On en trouve plus loin l'écho dans ses lettres ; surtout dans la grande lettre-préface à sa *Confessio fidei* de 1560, adressée aussi à Melchior Volmar, qui ne sera publiée que dans un prochain tome ; mais déjà dans la lettre à son ami Claude d'Espence, catholique modéré que Bèze invite, en invoquant son propre exemple, à quitter la *via media* sur laquelle il demeure égaré : « Tu vero ita es Academicus... Crede mihi, mi Spensa, etsi vitanda est in tantis rebus temeritas, videndum est tamen etiam atque etiam ne dum ad manifestam etiam lucem nimium diu connivemus, justo tandem Dei judicio penitus caligare incipiamus. » Cette lettre, écrite de Lausanne en mai 1550, est sans doute l'une des plus riches de substance et l'une des plus belles du recueil.

Mais, sa décision prise, Bèze en assume toutes les conséquences, toutes les responsabilités. Il rejoint aussitôt Calvin à Genève et lui apporte son adhésion absolue et d'autant plus efficace qu'elle semble avoir été sans conditions ni faille d'aucune sorte. Une nouvelle époque s'ouvre dans la vie de Bèze, et nous percevons parfaitement cette rupture au travers de ses lettres : il n'est pas de contraste plus net que celui qui vient opposer à la préface mondaine des *Poemata* de juin 1548 l'épître adressée au naturaliste zurichois Conrad Gesner et publiée en août 1549 : il s'agit cette fois d'un pamphlet violent, insolent même ; la victime en est un chanoine de Breslau, Jean Cochlaeus, qui s'était permis d'attaquer Calvin : la réponse qu'il s'attire de la part du calviniste de si fraîche date le traite de bête monstrueuse digne de figurer dans l'ouvrage d'histoire naturelle de Gesner (d'où le destinataire d'une lettre qui ne le concernait pas

[1] H. Meylan : *La conversion de Bèze ou les longues hésitations d'un humaniste chrétien*, dans « Genava » n. s. VII (1959), p. 103-125.

autrement). Bèze y révèle d'entrée de jeu une orthodoxie calvinienne absolument stricte : c'est là croyons-nous un aspect important de cette correspondance, sur lequel nous reviendrons plus bas.

Le ton a tout à coup changé mais avec lui la portée et l'intérêt du recueil. Nous voici plongés *in medias res*, en pleine réalité de la Réforme, en pleine bataille — le mot n'est pas trop fort. Désormais, la cause du protestantisme suffira seule à nourrir une correspondance infatigable comme elle occupera l'esprit tout entier de son auteur. Toutefois il convient de distinguer les lettres personnelles, messages adressés à ses collègues et amis, des épîtres de caractère public, écrits pour défendre une position — celle de Calvin — ou pour attaquer une doctrine hétérodoxe. Bien qu'adressée à quelque personnage plus ou moins en cause, comme Gesner dans celle que nous citions plus haut, et qui est souvent pris à témoin, ces lettres sont destinées à frapper un large public ; à cet effet, elles figurent en général en guise de préface de quelque livre ; mais elles peuvent aussi bien être imprimées à part, comme un pamphlet facile à distribuer sous le manteau. Ici apparaît un domaine où Bèze s'affirme très vite comme un maître habile : la propagande, dont on sait l'importance qu'elle a joué dans toutes les phases de la grande querelle religieuse du XVIe siècle [1]. On doit savoir gré aux éditeurs de la *Correspondance* de n'avoir pas négligé ces « lettres ouvertes », même si elles n'appartiennent au genre épistolaire que par la présence d'une adresse et d'une salutation. Ainsi trouvons-nous désormais rassemblé ce qui était jusqu'ici dispersé et méconnu. Il est toutefois trop tôt pour définir une méthode de propagande propre à Bèze, au travers de cinq années seulement au service de la Réforme. Le procédé qui consiste à ridiculiser lourdement l'adversaire pour mieux faire ressortir la seule vérité raisonnable est trop répandu, de part et d'autre et à tous les niveaux de la société et de l'esprit au XVIe siècle [2], pour que nous nous étonnions de le trouver maintes fois sous la plume de Bèze, et pas seulement dans sa correspondance [3].

Cette tonalité nouvelle de la correspondance inspirée par la passion religieuse de Bèze, nous la retrouvons aussi dans les lettres qu'il écrit à ses amis, sans apprêts et comme au fil de la plume. Si l'on y

[1] Un récent ouvrage collectif a révélé quelques *Aspects de la propagande religieuse*, Genève, Librairie E. Droz, 1957 (*Travaux d'Humanisme et Renaissance*, vol. XXVIII).

[2] Voir par exemple, dans le volume *Aspects de la propagande*... les contributions de MM. H. Meylan, A. Dufour ; et l'on pourrait citer bien d'autres exemples.

[3] On consultera, pour s'en convaincre, la *Bibliographie des œuvres théologiques, littéraires, historiques et juridiques de Théodore de Bèze* dressée par † Frédéric Gardy et publiée par Alain Dufour, Genève, E. Droz, 1960, 244 p. (*Travaux d'Humanisme et Renaissance*, vol. XLI).

admire la même rigueur, la même force de jugement, on y sent plus d'humanité, un sang moins froid. La première lettre écrite de Lausanne, par laquelle Bèze assure son vieil ami Maclou Popon que sa rupture avec le passé et son pays n'a altéré en rien son amitié pour lui, est empreinte d'une émotion naturelle qui l'emporte en qualité sur tous les essais littéraires de naguère.

C'est à cette époque, dans l'hiver 1549-1550 où il s'est installé à Lausanne pour y enseigner le grec à l'Académie, que Bèze ouvre la grande série de ses lettres que j'appellerai politiques, parce que presque chacune d'entre elles propose à son destinataire un véritable tour d'horizon de l'actualité réformée en Europe. Or, c'est là sans l'ombre d'un doute l'aspect le plus important de la Correspondance. Bèze y fait preuve d'un sens politique, d'un réalisme, d'une largeur de vue exceptionnels. A cet égard, il s'avère plus avisé que Calvin, et plus diplomate. L'intérêt qu'il a porté dès le début à tous les événements qui marquaient l'évolution de la Réforme, dans tous les pays, a été la source première et essentielle de son action, plus tard, comme chef du protestantisme en Europe. Ce n'est pas le moindre mérite de la publication dont nous rendons compte ici que d'avoir fait ressortir ce souci constant et toujours anxieux d'une information précise et objective, d'autant plus singulier qu'il était rare en un temps où les nouvelles circulaient avec lenteur et se déformaient à mesure. Bèze sut créer autour de lui un réseau de correspondants dont les renseignements se complétaient les uns les autres et permettaient une vue d'ensemble objective. Il s'empressait alors d'en faire connaître l'essentiel à ses collègues et à ses camarades de combat : Calvin bien sûr, s'il n'était pas à ses côtés, mais surtout son ami zurichois Bullinger, dont les écrits réformateurs avaient eu sur sa conversion une influence toute particulière.

Or, les soucis politiques de Bèze ont une double nature [1]. Il s'agit d'une part de la situation de la Réforme dans le monde, partout où elle est menacée. A la période des débuts glorieux succède, à partir des années 1550, un temps d'arrêt. La Contre-Réforme s'organise; le Concile de Trente entreprend de lui donner des armes spirituelles plus robustes ; l'inquisition, la répression commencent à se faire partout plus dangereuses. En Suisse, et à Genève même, toutes les difficultés ne sont pas surmontées : qu'il suffise de rappeler les dissensions

[1] « Politique » s'entend ici dans un sens large ; les idées politiques de Bèze à proprement parler n'apparaissent guère encore dans la période qui retient ici notre attention. Cf. à ce sujet les essais de ROBERT M. KINGDON : *The First Expression of Theodore Beza's Political Ideas* dans « Archiv für Reformationsgeschichte », 46 (1955), p. 88-100 ; et *Les idées politiques de Bèze d'après son « Traité de l'authorité du Magistrat en la punition des Hérétiques »*, dans « Bibl. d'Humanisme et Renaissance », 22 (1960), p. 566-569.

entre Calvin et MM. de Berne, dont les lettres de Bèze sont si souvent l'écho dans les années 1554-1555. Mais au-dehors, la partie est plus serrée encore : en Allemagne, l'équilibre des forces religieuses est une source de perpétuelles appréhensions ; en Italie, les espoirs de voir la foi nouvelle se répandre dans de larges milieux intellectuels sont amèrement déçus ; en Angleterre, le règne de Marie Tudor, « Jézabel » moderne, ouvre en 1553 une ère d'angoisse et de sang ; en France surtout, catholiques et protestants s'engagent dans une épreuve de force incertaine mais capitale, elle aussi sanglante et terrible, et qui affecte d'une façon particulière un Bèze demeuré attaché à son pays natal, à sa famille. Lettre après lettre, on le voit pointer sur la carte d'Europe les progrès mais surtout les reculs ; son pessimisme clairvoyant lui fait apercevoir les points faibles, redouter les défections. S'il n'est pas encore en état d'agir ailleurs que sur le plan local des relations avec Berne et les autres cantons, il observe par-delà les frontières et jette les bases d'un front commun des confessions réformées.

Cependant il est un autre front sur lequel il faut combattre et où Bèze ne dépose pas les armes un seul instant. Pour que la Réforme ne se dissolve pas dans un individualisme intellectuel ou dans une multitude de sectes, il devient indispensable de lui imposer une théologie absolument stricte. Hors de l'orthodoxie, il n'y a pas de salut possible pour le protestantisme. Et l'orthodoxie, c'est naturellement la pure doctrine de Calvin. Sur ce point aussi, le témoignage de la *Correspondance* est d'une importance décisive. A peine Bèze est-il arrivé à Genève auprès du réformateur qu'il prend la plume pour le défendre : c'est la lettre à Gesner contre Cochlaeus que nous avons déjà citée ; mais il s'agit moins d'une discussion d'idée que d'une moquerie hargneuse. Plus loin, le ton s'apaise parfois, le débat y gagne en clarté, en élévation et semble-t-il en force de persuasion : mais c'est là un jugement *a posteriori* qui ne tient pas compte de la mentalité des gens du XVIe siècle. Il demeure incontestable que, tout excellent théologien qu'il est, Bèze ne prétend pas faire autorité en matière de dogmatique ; ce qu'il en dit n'est que commentaire ou paraphrase de ce qu'il a appris de Calvin, auquel son adhésion est totale. Il n'y a pas, dans ces lettres, de véritable exposition dogmatique, et les seules remarques qu'il se permet d'adresser à Calvin portent sur la forme, c'est-à-dire sur l'emploi de l'expression écrite de sa pensée théologique à des fins apologétiques, en d'autres termes de propagande religieuse (lettre 23). Bèze a préféré l'action, parce qu'il en mesurait la nécessité politique, mais aussi parce qu'il s'y sentait porté par quelque disposition de son esprit. C'est cette conjonction d'une vaste culture humaniste, d'une intelligence synthétique, d'un don certain pour la communication avec autrui, la didactique et la

persuasion, si sensible à chaque ligne de sa correspondance, avec son goût de l'autorité politique, son sens du droit et son habileté diplomatique qui ont fait de Bèze, travailleur infatigable, le chef de file de la seconde génération des réformateurs.

Si Théodore de Bèze n'a pas eu, du vivant de son maître, d'autre pensée théologique que celle de Calvin, sa correspondance n'en offre pas moins quelques éléments précieux aux historiens de la théologie, précisément dans ce sens où le souci de l'orthodoxie détermine l'action d'un chef. Autant que de l'actualité politique, il se tient au courant de l'actualité théologique, prêt à fulminer l'anathème — et avec quelle rage — contre quiconque paraît sortir de l'orthodoxie telle qu'il l'a admise une fois pour toutes. S'il n'est pas sûr, il s'empresse de prendre l'avis de ses amis : à propos de l'Italien Gribaldi dont il suspecte les idées sur la Trinité et sur les deux natures du Christ, il consulte d'abord Vergerio, puis Bullinger (lettre 67). Chaque fois qu'il prend parti pour Calvin, ses lettres proposent une interprétation singulièrement pénétrante de sa théologie, et le disciple fidèle a été aussi son agent de diffusion le plus remarquable. Il a suivi avec attention les scandales provoqués par les hérésies de Bolsec et de Servet, faisant part de ses réflexions à Bullinger. Mais à cet égard, les lettres les plus intéressantes sont celles de 1555 : année décisive dans l'histoire du protestantisme de langue française ; à Genève, la désunion qui sépare Calvinistes et Libertins dans sa phase aiguë et aboutit après l'échauffourée du 16 mai à la victoire définitive des Calvinistes : conclusion d'un vieux débat où les discussions religieuses se sont greffées sur un état politique instable, sur une situation sociale affectée par l'afflux brusque et massif des réfugiés [1] et sur une révolution économique qui bouleverse les structures genevoises autant et plus que celles de l'Europe entière. Cette affaire pénible a des suites plus douloureuses encore dans le conflit qui oppose les calvinistes à MM. de Berne. Bèze y réagit d'autant plus vivement qu'il s'y trouve mêlé de par sa position officielle à l'Académie de Lausanne. Il prend une part active aux discussions qui opposent les adversaires sur le sujet de la prédestination, sur les sacrements, sur la communion avec Christ. Il publie alors sa *Tabula Praedestinationis*, à propos de laquelle il consulte Calvin dans une lettre importante du 29 juillet (lettre 64). On voit à ces quelques exemples avec quelle sensibilité la *Correspondance* enregistre semaine après semaine l'évolution politique et théologique de la Réforme.

Bien entendu, les lettres de Bèze contiennent mille autres informations utiles sur maints domaines. En particulier sur l'Académie

[1] Que révèlent les listes saisissantes récemment publiées par PAUL-F. GEISENDORF : *Livre des Habitants de Genève*, tome I, *1549-1560*. Genève, Librairie E. Droz, 1957 (*Travaux d'Humanisme et Renaissance*, vol. XXVI).

de Lausanne et ses étudiants. Bèze leur consacrait beaucoup de temps, et s'occupait personnellement des jeunes gens qu'il avait la responsabilité d'élever et d'instruire. Il en avait en pension chez lui ; il s'occupait d'en placer d'autres, d'organiser des échanges d'une ville à l'autre. Sa correspondance avec Bullinger est remplie de cette préoccupation pédagogique. Bèze s'y montre sévère sur la conduite et la tenue morale des étudiants, et se plaint plus d'une fois des petits scandales causés par les boursiers zurichois à l'Académie.

Autre intérêt : la fréquente mention des porteurs grâce à qui la lettre va atteindre son destinataire. Souvent d'ailleurs, la raison même de l'écrire est de recommander le porteur : c'est un ami, un collègue, un érudit en voyage de recherches. D'autres fois, la lettre est confiée à un marchand en route pour ses affaires (on sait leur importance dans la diffusion des nouvelles et des idées jusqu'à l'institution des courriers postaux) ou à quelque artisan qui va chercher fortune ailleurs. Lorsque le porteur n'est pas un familier, la prudence s'impose, car on ne sait jamais quelle indiscrétion peut être commise.

Enfin on rencontre quantité d'allusions aux conditions de la vie : maladies — les épidémies de peste sont fréquentes et toujours inquiétantes —, voyages ; les nouvelles d'amis et de connaissances abondent : Bèze signale les œuvres nouvelles de ses collègues, parle de leur famille, de leur santé, de leurs affaires même, s'intéresse à chacun, non sans humour parfois. Il y a là un côté familier, plus intime, qui n'est pas négligeable pour qui cherche à deviner l'homme au travers de ce qu'on pourrait appeler une correspondance d'affaires.

Après être longtemps demeuré dans l'ombre, Théodore de Bèze suscite depuis quelques années un intérêt nouveau ; quelques œuvres oubliées ont été remises en honneur, des essais publiés. L'an dernier, un colloque réunissait autour de Mlle Droz et de M. Meylan, à Genève, quelques amis du réformateur ; et cette année paraissent coup sur coup deux ouvrages fondamentaux : la *Bibliographie* et le premier tome de la *Correspondance*. Il faut s'en réjouir, et en féliciter les promoteurs de cette renaissance des études sur Bèze. Et avant tout les éditeurs de cette *Correspondance*, publiée avec tant de soin et d'érudition (presque trop : certaines notes sont un peu obscures aux non-initiés). C'est à eux que nous devons de voir se préciser une des figures les plus éminentes de la seconde moitié du XVIe siècle. Surtout, la Correspondance de Bèze est un grand document d'humanisme historique, et d'histoire européenne ; tout y prend des proportions qui font éclater les cadres d'une optique locale ou nationale. On y sent vibrer un esprit qui embrasse d'un seul regard tout l'Occident déchiré par les guerres religieuses. Le lecteur y trouvera une résonnance singulièrement actuelle, un message émouvant de courage et de foi.

JEAN-FRANÇOIS BERGIER.

SPIRITUALITÉ JUIVE [1]

Le premier des trois volumes mentionnés est la réimpression photomécanique d'un livre publié en 1947 auquel l'auteur a ajouté une nouvelle Introduction. Cet ouvrage aux ambitions étendues donne, dans ses parties centrales qui traitent des caractères généraux et de la méthode du mysticisme juif, des éléments philosophiques centraux de la Kabbale, et enfin de la métaphysique, de la psychologie et de l'éthique de la Kabbale (p. 191-395), une analyse pénétrante de l'atmosphère particulièrement dense et de la pensée sublime de l'œuvre classique du mysticisme juif qu'est le *Zohar* (XIII[e] siècle). Le service que l'auteur nous rend et pour lequel nous sommes extrêmement reconnaissants consiste, d'abord, à citer en traduction des passages entiers de ce livre trop inconnu, et ensuite à mettre en relief la haute spiritualité des traditions incorporées dans ce recueil. Pour le chrétien qui, en général, n'étudie que les fondements de la spiritualité juive, à savoir l'Ancien Testament, il est intéressant de marquer les différences entre le message et la foi bibliques, et la pensée du Zohar. Dans l'Ancien Testament, Dieu s'adresse personnellement, par l'entremise de ses prophètes ou par des interventions directes, à un peuple historique dans des situations concrètes, pour s'unir à ce peuple, en le conduisant comme en le châtiant. Par contre, la catégorie de l'histoire semble, à en croire M. Sérouya, presque totalement absente du Zohar. La contemplation du Divin ou plutôt des émanations ou des manifestations statiques du Divin, qui y joue un rôle, est foncièrement — à l'exception peut-être de l'élément messianique — au-delà de l'histoire.

Le livre de M. Sérouya, si précieux soit-il dans ses parties centrales, n'est pas sans de graves défauts. A part de nombreuses fautes d'im-

[1] HENRI SÉROUYA : *La Kabbale*. Nouvelle édition (9[e]). Paris, Grasset, 1957, 533 p. — M. H. LUZZATO : *Le sentier de rectitude*. Traduit par A. Wolf et J. Poliatschek. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 189 p. — ANDRÉ NEHER : *Moïse et la vocation juive*. Paris, Editions du Seuil, 1956, 192 p.

pression que la révision du texte réclamée par la nouvelle édition n'a pas estompées et auxquelles l'Introduction en ajoute d'autres encore (« Pista Sophia », deux fois « homunulus », etc.), c'est surtout aux chapitres sur les « sources du mysticisme juif » et les « influences étrangères » que le lecteur se heurte. M. Sérouya est un spécialiste admirable du Zohar, mais il paraît beaucoup moins informé sur l'hellénisme et les religions orientales du premier millénaire après Jésus-Christ. Même la note sur le Talmud (p. 34) est, pour ne pas dire davantage, très confuse. M. Sérouya conteste, en effet, toute influence majeure des religions étrangères sur la formation de la Kabbale sauf celle de la religion des Perses. Pour décrire cette dernière, il s'en réfère aux ouvrages d'Anquetil-Duperron, tels qu'ils sont cités dans un livre d'A. Franck paru en 1842 ! Il nous semble un peu téméraire, en 1957, de prétendre que « Zoroastre enseigna publiquement sa religion dans la capitale de l'empire babylonien qu'il convertit tout entier » (p. 77), etc. La pré-histoire de la Kabbale n'a certainement pas été écrite par M. Sérouya. Son livre est, cependant, d'une importance considérable pour toute étude approfondie de la vision mystique et philosophique du Zohar lui-même.

Une partie des richesses de la Kabbale — dont M. Sérouya retrace l'influence ultérieure dans la religion juive depuis le moyen âge — se retrouve dans le manuel de vie spirituelle d'un juif italien, Luzzato, qui parut pour la première fois en 1740. Le *Sentier de rectitude*, dont la traduction vient de paraître dans la collection « Sinaï » dirigée par A. Chouraqui, est calqué sur un passage du Talmud qui indique les dix stations (appelées « demeures » par Luzzato) de la montée vers la perfection. Selon la traduction des termes hébreux, ces stations sont la loi, la vigilance, le zèle, l'intégrité, l'ascèse (pour l'hébreu « perišut »), la pureté, la ferveur, l'humilité, la crainte du péché, la sainteté. Il s'agit là d'une spiritualité rigoureusement éthique. Certes, on y rencontre aussi l'amour de Dieu, même l'union avec Dieu, et la joie de la présence de Dieu. Mais le sentier qu'un homme aux inspirations spirituelles doit suivre est d'une austérité aiguë. Quoique Luzzato ne nous recommande pas une mortification exagérée, mais plutôt une ascèse saine et modérée, il nous impose des efforts presque surhumains pour aboutir à une humanité parfaite. Notons que la neuvième demeure — étape qui dans d'autres chemins mystiques constituerait déjà la porte au moins entrouverte de l'accomplissement — est, chez Luzzato (d'après le Talmud), la *crainte*. Crainte du péché, bien sûr, mais pourtant la crainte, et non pas le triomphe, ni la liberté. L'effort de cette spiritualité nous touche, il nous est très précieux, il nous fait comprendre les grandes possibilités d'une discipline rigide. Mais nous en reviendrons à l'Evangile et au message merveilleux de celui qui dit : « *Je* suis le chemin... ». Chemin de rectitude dont

les stations sont parfois celles mêmes de Luzzato, mais baignées, l'une et l'autre, dans une lumière infinie de joie et de liberté.

Spiritualité juive — document inoubliable de la misère de l'homme et de la ferveur de ses aspirations. Dans son nouveau livre, A. Neher, qui a déjà publié des ouvrages admirables sur le prophétisme, nous offre une interprétation passionnée, angoissante et étonnante, de l'existence de ce peuple mystérieux, des Juifs. Il y a là beaucoup plus qu'une simple étude de la vie et de l'œuvre de Moïse. Un chapitre est consacré, il est vrai, aux questions historiques. L'auteur y présente les traditions qui ont trait à Moïse et mentionne, d'une façon très lucide, les deux possibilités d'encadrement historique : la chronologie « longue » qui date Moïse du XVe siècle, et la chronologie « courte » qui le date du XIIIe. Mais ces possibilités ne sont pas discutées. L'auteur ne se décide ni pour l'une ni pour l'autre. Il ne veut pas écrire une histoire critique, ni une biographie vérifiée et bien soutenue de Moïse. Il s'occupe et s'inquiète de tout autre chose. Dans son premier chapitre il étudie d'emblée la « proximité de Moïse », et il la retrouve dans le don de la Loi qui répond aux besoins inaliénables de notre temps, et dans l'existence du peuple juif. L'existence meurtrie de ce peuple si souvent persécuté, voire massacré, qui s'avère après chaque coup mortel de nouveau d'une vitalité presque incompréhensible — c'est elle que M. Neher veut aider à comprendre. C'est donc au point de vue de cette proximité de Moïse que le troisième chapitre évoque la vocation de Moïse en proclamant la signification universelle de l'Exode, de la libération, de la Loi, et du désert où les événements décisifs se sont passés. Le quatrième chapitre enfin contient une apologie presque prophétique de la mission messianique du peuple juif, de la Pâque juive, de sa Loi et de la solitude qui lui est imposée justement parce qu'il est appelé à accomplir cette fonction de Messie. Dans ce contexte, on trouve quelques phrases amères sur les efforts — même théologiques — des chrétiens pour déceler la volonté de Dieu dans le destin d'Israël (p. 154 s.). Le livre de M. Neher est le fruit authentique de l'Ancien Testament et de sa spiritualité ; le mystère d'Israël y est certainement formulé non seulement d'après la lettre, mais dans l'esprit de l'Ecriture. Et l'auteur a réussi à susciter notre compassion et notre admiration.

Mais après la lecture attentive de ce livre nous nous arrêtons, découragés, saisis de tristesse. Ce peuple est donc toujours décidé à ignorer le plus grand mystère qui s'est passé dans son histoire : la naissance, la vie, la mort et la résurrection de celui qui a annoncé l'accomplissement de la Loi et des prophètes. Le Juif préfère, d'après M. Neher, « justifier Dieu plutôt que soi-même » (p. 154). De là son refus d'accepter Jésus. Que l'auteur nous pardonne si nous reprenons le dialogue entre Juifs et chrétiens — dialogue qui ne devra jamais

être terminé — en nous plaçant à côté des amis de Job, si détestables à ses yeux. Qu'il nous pardonne si nous considérons cette récusation de Jésus-Christ, au nom de Dieu même, comme un blasphème.

Ce petit volume est admirablement édité. Les nombreuses illustrations expriment clairement la spiritualité du texte. N'en mentionnons que les deux pages 112 s. qui nous familiarisent, à travers des images et à travers le texte, avec les deux aspects du désert dans la vie de Moïse.

Carl A. Keller.

PÉDAGOGIE ET PHILOSOPHIE MORALE

Les récentes discussions en France autour du statut confessionnel de l'école eurent le mérite, entre autres, de poser certains problèmes. Il apparut, par exemple, que l'enseignement d'une morale laïque était devenu si peu efficace qu'il était pratiquement tombé en désuétude. Certes, l'endoctrinement catéchétique prônée par certaines écoles libres ne semblait pas avoir plus de résultats. Seulement, à renvoyer dos à dos l'idéologie laïque et le dogmatisme confessionnel, certains auteurs en arrivaient à supprimer toute présence de la philosophie morale. Les défenseurs de l'éducation nouvelle n'y voyaient d'ailleurs aucun inconvénient car ils sont convaincus que l'enseignement de la morale doit faire place à un enseignement indirect et discret, qui se rapproche du témoignage personnel. Le maître n'a plus à donner de leçons de morale mais à manifester dans ses réactions, dans son comportement et dans l'usage de son autorité, une attitude éthique propre à éveiller l'attention des élèves. Si cette pédagogie libérale s'impose dans les classes inférieures, elle frise la démission et l'indifférence dans les classes d'adolescents. C'est, dans le cas particulier de l'enseignement de la morale, accorder au libéralisme une faveur excessive. Cette attitude pédagogique, par crainte d'endoctriner, livre la jeunesse au pire conformisme, car les adolescents ne pourront plus distinguer morale et moralité. Une formation morale de la jeunesse qui se fie aux hasards des expériences personnelles oublie de l'initier à la réflexion nécessaire sur les fondements et les structures de la vie morale et la conduit à une simple imitation des attitudes d'autrui, à une soumission excessive aux normes sociales.

Archambault avait, il y a quelques années déjà, signalé ces problèmes [1]. Il avait souligné la lâcheté du silence, du laisser-faire, mais il avait aussi rejeté la tentation facile de l'endoctrinement. C'est pourquoi, s'inspirant librement de l'exemple d'Alain, il jugeait que seul

[1] P. Archambault : *La formation morale de la jeunesse*. Préface de M. Nédoncelle. Paris, 1955, 114 + xx p.

le dialogue, l'entretien libre ou dirigé, pouvait devenir une solution didactique. Malheureusement, son essai posthume n'était qu'une esquisse ; aucune étude importante ne vint depuis lors renouveler la discussion. Aussi, la publication presque simultanée de trois ouvrages importants est-elle la bienvenue et leur analyse pourrait suggérer une solution pédagogique et didactique de ce problème épineux.

* * *

Le premier ouvrage, celui du professeur allemand Otto Friederich Bollnow [1], est le plus original. L'auteur estime que le temps d'une formation éthique complète, totale, achevée est définitivement passé. Mais au lieu de gémir sur la crise de cet enseignement, ou de chercher quelques artifices didactiques qui sauvent la face du corps enseignant, Bollnow cherche à valoriser cette situation même. A un monde en crise, à des morales en conflit, ne faut-il pas proposer une action pédagogique « discontinue ». Et puisque le cours d'éthique est discuté, abandonnons-le pour des situations pédagogiques que l'éducateur utilisera moralement.

Son étude est construite sur l'analyse de différents concepts que la pédagogie traditionnelle n'avait jamais exploités. Il propose une pédagogie de *crise* : celle-ci n'est pas seulement le dérèglement de l'ordre, elle est aussi le moment surprenant où l'homme liquide un passé par une décision totale qui ouvre sur un nouveau destin. Cette pédagogie s'organise à partir d'un *éveil*. Evénement discontinu et douloureux et dont seul l'élève peut être le sujet. Cependant le maître peut provoquer cet éveil en appelant l'élève à concentrer son attention sur sa situation. C'est par l'*exhortation* que le maître intervient, notion que l'on a trop souvent confondue avec l'*ordre*, où l'élève n'est que l'objet de l'action pédagogique, ou avec l'*appel* — où le maître en « appelle » à une autorité supérieure, à une intervention divine, pédagogiquement inadmissible dans nos écoles laïques. Cependant l'exhortation reste très proche de la prédication : comme elle, elle s'adresse à l'élève au sein d'une communauté, le rendant attentif à sa responsabilité mais de façon suffisamment anonyme pour permettre un enseignement collectif. Cette *exhortation* est ouverte sur le futur et devient alors un *conseil* où le maître se présente comme témoin et rencontre l'élève. Toute cette pédagogie morale se fonde sur *la rencontre* au sein de la communauté scolaire, rendue possible par une communication authentique, par le dialogue. Cependant cette action pédagogique est toujours menacée par l'*échec*, et le maître doit vivre

[1] O. F. Bollnow : *Existenzphilosophie und Pädagogik*, Kohlhammer, Stuttgart, 1959, 160 p.

et accepter ce *risque* pour ne pas succomber aux tentations de la résignation et de l'indifférence, signes de l'absence irrémédiable de l'éthique dans un enseignement.

Ce résumé schématique, qui brise malheureusement les analyses et les remarques pertinentes de Bollnow, permettra peut-être de saisir le renouvellement positif qu'introduit le philosophe allemand. Malheureusement, il faudrait que ces analyses pédagogiques se transformassent en propositions didactiques pour obtenir notre accord. Ou plus exactement, il faudrait traduire la pensée de Bollnow en s'attachant à en montrer l'efficacité concrète.

* * *

Bien que l'Association des professeurs de philosophie de l'Académie de Besançon ait probablement ignoré les idées de Bollnow, son entreprise placée sous le signe d'un dialogue de Platon [1] est déjà l'ébauche d'une solution didactique. Pensant, avec Archambault, qu'il faut construire l'enseignement moral sur le dialogue, et avec Bollnow, qu'il est nécessaire de partir de la situation concrète des élèves, ces professeurs ont conçu une série de trois ouvrages qui tracent un itinéraire ingénieux. Le premier volume décrit la situation contemporaine. Les auteurs y situent la réflexion morale dans l'ensemble de l'existence humaine, et la confrontent avec la condition humaine actuelle, dans ses dimensions personnelles, aussi bien économiques que sociales. Le deuxième volume propose un approfondissement réflexif qui met en relief l'importance et le rôle central de la conscience, puis qui dévoile sa structuration progressive pour aboutir à la description sommaire des structures de la conscience morale. Après une brève étude des valeurs qui orientent, fondent et hiérarchisent la conscience morale, les auteurs renvoient « les lecteurs à leur situation concrète qui est de se définir dans une œuvre propre ». Ils évoquent comme exemple, quelques « chemins » que la conscience humaine a déjà parcourus. Le troisième volume effectuera un ultime cheminement jusqu'aux fondements de la conscience.

Cette entreprise a le mérite d'être collégiale. Les auteurs ont non seulement choisi l'anonymat, mais se sont partagé la tâche en revisant régulièrement et en commun leur travail personnel. Le tout manifeste donc une diversité et une ouverture particulièrement sensibles dans le premier volume ou dans la description des « chemins de la conscience » qui ne porte jamais préjudice à l'unité de la recherche.

[1] *Philosophie morale*, collection Lysis, Paris.
* Problèmes contemporains, 1956, 154 + XIV p.
** La conscience, 1959, 157 + XVI p.
*** Recherches fondamentales (à paraître).

Si cette méthode est exemplaire, il semble que les auteurs n'aient pas assez réfléchi sur la situation pédagogique particulière qu'elle suppose. S'ils ont réussi le passage du pédagogique au didactique, ce que Bollnow n'avait pas achevé, ils n'ont pas assez envisagé la relation qui unit le maître à ses élèves. Ainsi, on ne sait à quel lecteur s'adressent leurs ouvrages. S'il s'agit des élèves, on ne comprend pas la pauvreté des bibliographies, la rareté des références, des absences incompréhensibles (pourquoi ne pas citer Merleau-Ponty à propos du marxisme et l'existentialisme parmi les chemins de la conscience morale ?), des choix curieux (Thibon est préféré à Gabriel Marcel). Le texte est trop sinueux pour permettre le passage au dialogue. S'il s'agit des maîtres, alors le texte est insuffisant, trop résumé et sommaire ; il n'offre pas assez de diversité. Les quelques pages de la préface du second volume sont donc incapables de résoudre ces difficultés. Néanmoins l'exemple est précieux et il serait heureux qu'il suscitât une entreprise parallèle parmi les professeurs romands.

* * *

Mais l'entreprise de l'Académie de Besançon comme les réflexions de Bollnow peuvent induire à l'omission du passé. Leurs préoccupations contemporaines comme leur méthode coupent les élèves des doctrines historiques. On pourrait donc supposer qu'une présentation actuelle des traditions importantes de la philosophie morale éviterait cette rupture. Dorotea Krook défend cette méthode qu'elle illustra dans un cours professé à Cambridge devant des étudiants en lettres qui n'avaient aucune formation philosophique et qu'elle vient de publier en Angleterre, soulevant du reste de nombreuses polémiques dans les hebdomadaires britanniques [1].

Afin d'aider son auditoire à saisir l'importance actuelle des doctrines morales du passé, D. Krook a limité son exposé aux philosophes qui contribuèrent à former la tradition morale anglaise. D'autre part elle a choisi une méthode d'exposition qui, tout en respectant la chronologie et l'analyse philosophique, emprunte l'essentiel de ses procédés à la critique littéraire (« literary criticism ») telle qu'un T. S. Eliot par exemple l'a définie. C'est ainsi que pour Platon, dont elle ébauche à travers le seul *Gorgias* la doctrine éthique, elle montre qu'il a renoncé à y *exposer didactiquement* sa position pour mieux mettre en valeur la figure de l'adversaire de Socrate : Gorgias. S'engageant par la méthode didactique à se contenter de nier la position adverse, Platon est obligé d'user d'images et de mythes lorsqu'il désire affirmer sa propre position. Malheureusement ces intéressantes

[1] D. Krook : *Three traditions of moral thought*. Londres, 1959, 355 + XIII p.

remarques cèdent la place, dans les études suivantes, à des affirmations qu'aucune analyse ne vient soutenir. Ce malaise va grandissant, car D. Krook a cru bon de transformer le thème qu'elle discernait chez tous ces philosophes — la nature et la place de l'amour dans la vie morale — en une thèse discriminatoire qui, dans les dernières pages, devient même une profession de foi bizarre en l'amour charnel.

Alors que par souci pédagogique, l'auteur avait choisi une excellente méthode, elle n'a pu résister à ses tentations : celle en particulier d'imposer son point de vue aux doctrines qu'elle présente. Tout d'abord elle classe arbitrairement ces éthiques en « religieuses » — si elles font place de façon positive à l'amour comme pour le platonisme et le christianisme ; en « séculaires » — si elles nient la valeur de l'amour comme pour Aristote et Hobbes ; mais ensuite elle juge le premier groupe supérieur au second, bien que la vérité ne surgisse pour elle que dans une tierce solution, « l'humanime », qui reconnaît l'amour tout en rejetant la sanction surnaturelle. Elle trouve dans une œuvre de D. H. Lawrence, *The man who died*, l'élan messianique et les prémices de cette nouvelle morale qui achèvera le christianisme historique « par son affirmation que l'amour sexuel est la forme supérieure de rédemption de l'amour ».

Ce choix qui entraîne l'apparition graduelle d'un style polémique et prophétique est d'autant plus regrettable qu'il se base sur une œuvre romanesque dont l'analyse ne s'imposait nullement. Il ne reste plus qu'à espérer que D. Krook ne donnera plus autant de place dorénavant à ses manies et développera la méthode qu'elle a si adroitement utilisée dans les premières études de son curieux travail.

* * *

Ces travaux pédagogiques semblent donc indiquer la possibilité d'un enseignement moral bien que leur diversité et l'absence d'un langage commun retardent l'apparition d'une solution satisfaisante. Il semble en particulier que certaines questions devront être résolues pour que l'on sorte de l'impasse ; par exemple, faut-il penser à un enseignement particulier ou édifier une pédagogie « discontinue » chargée d'un témoignage éthique ? Si l'on maintient un enseignement, ne faudra-t-il pas s'orienter vers un dialogue avec les élèves qui leur permette de *réfléchir* leur situation ou tout au moins d'effectuer un choix dans les doctrines du passé ? Mais selon quels critères ? Et surtout, ne faudra-t-il pas envisager un travail collégial qui soit à la fois souple et convergent ? Autant de questions que ces travaux n'ont pas toujours résolues mais qu'ils ont peut-être approfondies.

Zurich. PIERRE FURTER.

La Revue est heureuse de s'associer à l'hommage rendu à M. Henri Reverdin, membre d'honneur de son Comité général, à l'occasion de son quatre-vingtième anniversaire. (Réd.)

A MON AMI REVERDIN

Qu'il me soit permis, me joignant à l'hommage rendu à Henri Reverdin, d'évoquer ici un souvenir qui lui est précieux autant qu'à moi et qui se rapporte à la reprise en mains de la *Revue de théologie et de philosophie* (seconde série) par un groupe d'amis dont nous faisions partie. C'était en 1913. Les directeurs de la Revue — fondée en 1868 par le professeur Eugène Dandiran — avaient décidé de passer la main à une équipe de théologiens et de philosophes plus jeunes dont René Guisan était l'inspirateur. Cette nouvelle équipe qui succédait au comité de rédaction constitué par les professeurs Henri Vuilleumier et Philippe Bridel voulut arrêter sa ligne de conduite, définir les principes qui guideraient son activité et organiser le travail qu'elle assumait. Elle accepta la gracieuse hospitalité que lui offraient les parents d'Henri Reverdin dans leur campagne de Rive de Pregny, aux portes de Genève, en bordure du lac.

Ces « assises » durèrent deux jours et laissèrent aux participants un souvenir lumineux. Quoi de plus exaltant que la collaboration d'un groupe de jeunes hommes ayant un même idéal, une même foi et décidés à mettre leurs efforts en commun pour maintenir en vie un périodique destiné à être un organe de la pensée religieuse associée à une recherche philosophique ouverte sur le monde.

« La vie de l'esprit est une, disait l'éditorial du premier numéro de la nouvelle série de la Revue, bien qu'il n'y paraisse pas toujours. Les grandes activités spirituelles convergent. Des questions qui semblaient distinctes posent un problème unique à qui les étudie assez pour pénétrer au-delà des apparences superficielles et des délimitations arbitraires... Jamais, nous le croyons, on ne s'est rendu compte mieux qu'aujourd'hui de l'incapacité où nous sommes d'isoler les uns des autres les problèmes que pose la vie de l'esprit. » Et encore : « Quand on professe de s'intéresser aux choses de l'esprit, il faut sans crainte suivre jusqu'au bout les problèmes qu'elles posent. » Tel avait été déjà le propos des fondateurs de la Revue : « Organiser une véritable collaboration entre les hommes qui cherchent à penser leur foi,

quelles que soient d'ailleurs les convictions qui sont devenues les leurs. » En prenant un nouveau départ, la Revue ne changeait pas d'orientation ; elle visait le même but et ne changeait que d'équipage et d'habit. Parmi les membres du nouvel équipage nul n'était mieux fait pour en comprendre l'esprit qu'Henri Reverdin. J'en ai été frappé en relisant quelques pages de la thèse qu'il avait présentée en 1905, à la Faculté de théologie de l'Université de Genève sous le titre : *De la certitude historique*. On y trouve analysés et discutés avec une remarquable pénétration les problèmes délicats et complexes que pose à la réflexion philosophique la recherche de la certitude en matière d'histoire. Du moment que nous sommes sujets à l'erreur et qu'il peut y avoir des certitudes non fondées, trompeuses, quel est le rapport entre la certitude et la vérité ? Ce problème ne saurait laisser le théologien indifférent : les livres bibliques, notait Reverdin, ayant été écrits par des hommes, « il est légitime et obligatoire d'étudier ces documents avec le même sens critique dont tout bon historien s'inspire » ; il est nécessaire de se demander dans quel cas et sous quelles conditions on peut espérer obtenir la certitude. Problème qui va très profond, car « le recours à un critère de certitude suppose une certitude préalable ». Ne semble-t-il pas que nous soyons enfermés dans un cercle ? Comment nous est-il possible d'en sortir ?

Le besoin de pousser jusqu'aux principes et à l'ultime fondement qui caractérise le philosophe authentique et l'apparente à l'homme religieux devait engager Henri Reverdin à étudier *La notion d'expérience d'après William James* dont le renom était alors considérable et que Reverdin avait entendu lors d'un séjour aux Etats-Unis. Fils d'un savant éminent, Henri Reverdin unit à l'aspiration du philosophe le souci de bâtir sur le terrain solide de l'expérience patiemment interrogée. Il est loin du prétentieux dédain que l'on affiche parfois aujourd'hui à l'endroit du travail du savant. Mais l'« empirisme radical » de James trouve en Reverdin un critique avisé. Car, s'il y a des données expérimentales s'étendant du sensible jusqu'aux états vécus par les mystiques, il s'en faut que tout ce qui se présente à la conscience émergeant en elle « sans raison » et accepté sans choix puisse être déclaré « vérité ». « Il faut, pour que la pensée devienne *vraie*, déterminer et fixer la légitimité de l'emploi des termes unifiants et disjoignants par lesquels nous exprimons les relations entre les choses. » C'est d'ailleurs ce que voulait faire le « pragmatisme » de James : il déclarait que cette légitimité est acquise, lorsque nous constatons qu'une croyance satisfait « nos besoins humains ». Formule bien vague et qui contredit, selon la remarque pertinente de Reverdin, la thèse de l'empirisme radical, puisque celui-ci veut que l'on considère comme « également réelles toutes relations expériencées » en tant que présentes dans le « courant de la conscience ».

Ce qui frappe quand on lit les travaux d'Henri Reverdin, c'est, pour ne pas parler des qualités d'élégance et de clarté de son écriture, le constant souci d'objectivité, de compréhension sympathique, d'honnêteté parfaite. Ce sont ces vertus éminentes qu'il est si difficile de pratiquer, quand les passions « idéologiques » sont déchaînées, qu'on se plaît à saluer chez cet ancien collaborateur du Comité international de la Croix-Rouge ; c'est cet esprit que l'on retrouve entre autres dans la remarquable étude qu'Henri Reverdin présenta en 1955 à la séance annuelle de la Société romande de philosophie, travail qui avait pour sujet : *Philosophie et philosophies.* Il était fait pour aborder avec une pleine liberté d'esprit l'examen de la question de savoir « si nous sommes fondés à parler de *la* philosophie, ce qui désignerait une philosophie unique, seule parfaitement valable, — que celle-ci soit tenue pour « réalisée », ou comme en voie de réalisation, ou encore pour réalisable ». On admire la manière simple et claire dont sont classés et caractérisés les divers modes de philosopher qui ont trouvé, qui trouveront toujours à s'exprimer dans les réflexions plus ou moins systématisées *des* philosophes. *La* philosophie — telle sera la conclusion que suggère notre philosophe — s'il faut entendre par là un système définitif « composé d'énoncés et de propositions (vraies ou justes) qui domineraient le temps, n'existera sans doute jamais, mais « le philosopher » pourra se perpétuer dans la durée et progresser, si l'homme qui philosophe s'applique à tenir compte de « tout ce qui *des* philosophies pourrait et devrait être retenu ». Sages paroles, car l'homme qui philosophe en s'inspirant de cette règle d'or cheminera — cet espoir nous est permis — vers un point de convergence où tendront ses émules venus de tous les points de l'horizon, et s'il s'associe « à l'aspiration des artistes vers la Beauté, à l'élan qui porte les âmes vers Dieu », ne pouvons-nous pas souhaiter qu'en dépit d'échecs, de reculs, d'erreurs et de fautes, malgré tout « l'irrationnel » qui le blesse, mais aussi l'aiguillonne, il lui soit donné « de se sentir en communion avec l'Esprit divin, immanent en chacun et qui cependant reste transcendant pour tous, étant au-delà et au-dessus de toutes les réalisations humaines. »

C'est en ces termes — je tenais à les rappeler à peu près textuellement — que de la façon discrète qui est la sienne Henri Reverdin philosophe marque sa position religieuse, témoignant par là de sa foi en l'unité profonde de la vie et de l'esprit.

HENRI-L. MIÉVILLE.

G.-M. Behler, O.P. : *Les Confessions de Jérémie.* Tournai, Editions de Maredsous, 1959, 105 p. Collection « Bible et vie chrétienne ».

Ce livre contient des méditations très attachantes sur les fameuses « confessions » de Jérémie (Jér. 12 : 1-5 ; 15 : 1-11, 15-21 ; 17 : 12-18 ; 20 : 7-13), et sur la péricope contre les faux prophètes (23 : 9-29). L'auteur manie prudemment la critique du texte et touche souvent aux questions historiques, bien que ces dernières ne jouent pas un rôle déterminant dans l'exégèse. Les méditations contiennent de nombreux parallèles bibliques — l'auteur connaît à fond les Ecritures — mais aussi des références, toujours utiles, aux Pères (Tertullien, Théodoret, Augustin, Thomas), aux mystiques (Suso, Thérèse d'Avila, Catherine de Sienne) et à l'expérience personnelle du moine. Un très bel exemple de spiritualité catholique romaine, baignée dans la pensée de la Bible et où le besoin de l'intimité avec Dieu est très marqué. Les fausses notes sont rares ; signalons par exemple la remarque déconcertante de la page 19, où la belle phrase « Avant tout culte, Dieu exige le don du cœur » est illustrée par la citation de Juges 16 : 15, c'est-à-dire le reproche adressé à Samson par Dalila : « Comment peux-tu dire : Je t'aime ! puisque ton cœur ne m'appartient pas ? »

Carl A. Keller.

P. Drijvers, O.C.S.O. : *Les Psaumes.* Genres littéraires et thèmes doctrinaux. Paris, Editions du Cerf, 1958, 221 p. Collection « Lectio divina », 21. Traduit du néerlandais.

Le Psautier, autrefois la seule collection de cantiques des Eglises réformées, a été plus ou moins évincé de sa place privilégiée par l'évolution théologique des deux derniers siècles. Comment le chrétien peut-il de nouveau en faire son livre de prières ? Un religieux nous montre ici la solution catholique romaine qui, moyennant certaines modifications, pourra être adaptée à la piété évangélique. La méthode est simple. On répartit les psaumes en groupes, selon leur genre littéraire. On étudie ces groupes l'un après l'autre, psaumes de louange ou hymnes, psaumes d'action de grâces, psaumes de supplication, etc. On décrit d'abord soigneusement le « Sitz im Leben » de chaque groupe, surtout les exigences rituelles qui l'ont fait naître, et on analyse ensuite la composition littéraire des psaumes en question. Enfin, on présente les idées religieuses — les « thèmes doctrinaux » — qui s'expriment dans ce groupe, pour aboutir à la constatation que le sens littéral s'achemine, selon le dessein de Dieu, vers le sens plénier révélé dans le Nouveau Testament. Le message de la rédemption du peuple de Dieu conduit ainsi à sa pleine réalisation dans l'œuvre du Christ, et le problème de la souffrance — thème des psaumes de supplication — trouve sa solution dans la souffrance de Jésus, de l'Eglise et du croyant. Le chrétien entrera pleinement dans la prière du Psautier en tenant compte du sens plénier des textes, c'est-à-dire en les lisant en fonction de ce qu'il sait du Christ. — Ces réflexions exégétiques et théologiques rejoignent parfaitement celles d'un

chrétien réformé ; on n'en sera à regret que plus conscient de l'exclusivisme de l'auteur, pour qui elles semblent être réservées à ceux qui suivent la liturgie de l'Eglise de Rome et qui en pratiquent le bréviaire. — L'exposé sur les genres littéraires, remarquablement clair et complet, suit de près les thèses de H. Gunkel. Une question : est-il certain que les psaumes de supplication « n'ont pas vu le jour dans un cadre liturgique » (p. 101 et 53) ? Les recherches récentes vont dans un autre sens. — Abstraction faite des réserves mentionnées, ce livre — fruit du renouveau biblique dans l'Eglise catholique romaine — mérite notre attention. CARL A. KELLER.

G. W. AHLSTRÖM : *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs.* Lund, Gleerups, 1959, 228 p.

Voici enfin, après bien des années, un nouvel ouvrage de l'école scandinave qui expose avec modération et conviction les théories de l'école « patterniste ». On consultera avec profit le passage central du livre dans les pages 139 ss. où l'auteur prouve que la supplication royale du psaume 89 reflète une situation cultuelle, situation où les puissances du chaos semblent l'emporter, où le roi est humilié et acculé à invoquer l'intervention de Yahvé, fidèle à ses promesses. Ce rite royal fait partie de la fête d'automne. Selon l'auteur, tous les psaumes portant la marque *maskil* se rapportent au grand problème du renouveau de la vie et de la victoire sur la mort et sur la souffrance. Signalons que M. Ahlström, bien qu'au courant des analogies fournies par le culte de Tammuz et par d'autres rites babyloniens, n'imagine pas une influence directe de celles-ci sur les textes israélites (p. 146 s.). Au contraire, il relève l'originalité d'Israël qui a évolué indépendamment de la religion babylonienne, bien que parfois parallèlement à elle. Il propose par surcroît une interprétation très personnelle du fameux *ledawid* des psaumes bibliques : dans les rites du renouveau de la vie lors de la grande fête d'automne, le roi joue le rôle du dieu cananéen Dwd qui souffre, meurt et ressuscite. Les psaumes *ledawid* sont composés pour être utilisés dans ce culte. La religion d'Israël s'élève, en effet, sur un fond cananéen. Cependant, les cananéismes furent résolument adaptés à la foi en Yahvé. — Le lecteur qui admet l'existence en Israël de la fête du Nouvel-An estimera que ce livre est une importante contribution à l'étude des psaumes. CARL A. KELLER.

MARC PHILONENKO : *Les interpolations chrétiennes des Testaments des douze Patriarches et les manuscrits de Qoumrân.* Paris, Presses Universitaires de France, 1959, 68 p. Cahiers de la RHPhR, 35.

Les « Testaments des douze Patriarches », fameuse somme d'une morale s'inspirant avant tout des traditions vétérotestamentaires et apocryphes, sont-ils une œuvre juive, ou une œuvre juive à interpolations chrétiennes, ou une œuvre purement chrétienne ? Les découvertes de Qoumran tendent, on le sait, à donner raison à ceux qui y voient une composition juive, voire essénienne. L'identité de pensée et de style entre les documents de la communauté des fils de la lumière d'une part, et les Testaments d'autre part, est en effet évidente, et les fragments de ces derniers retrouvés dans les grottes confirment cette impression. Restent cependant les quelques passages « messianiques » des Testaments qui ont une résonance si étrangement chrétienne. Comment les expliquer ? C'est le problème auquel s'attaque M. Philonenko, spécialiste des questions qoumraniennes. — La littérature des Testaments est le résultat d'une

évolution compliquée, elle a subi des transformations multiples, elle a été élargie, élaborée, abrégée, interpolée à maintes reprises. M. Philonenko choisit pour son étude une certaine couche d'« interpolations » isolée naguère par F. Schnapp et dans laquelle figurent toutes les prétendues « interpolations chrétiennes ». Il montre que par son langage et par sa teneur, cette couche particulière s'apparente étroitement aux manuscrits de Qoumran, qu'elle est donc comme tout le reste, d'origine essénienne. Elle accuse une certaine « christologie » essénienne, christologie qui glorifie l'énigmatique personnage du « maître de justice ». Certes, cette christologie des Testaments n'est pas simplement celle des textes du désert de Juda. Sur bien des points, elle en majore et précise la portée. — L'auteur offre une analyse minutieuse des passages choisis. Ses résultats « christologiques » ne peuvent être jugés que dans le cadre de l'ensemble du problème du « maître de justice », loin d'être résolu.

Carl A. Keller.

Hans Wildberger : *Jahwes Eigentumsvolk*. Zurich, Zwingli-Verlag, 1960, 126 p. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes, 37.

Cet ouvrage clair et suggestif s'appuie avec une confiance un peu exagérée sur une thèse de G. von Rad, selon laquelle l'ancien « Credo historique » d'Israël, la tradition donc de la sortie d'Egypte et de l'entrée en Palestine, ignorait le séjour du peuple au pied du Sinaï et la conclusion d'une alliance avec Dieu sur cette montagne. La tradition du Sinaï (Ex. 19 ss.) n'aurait pas, à l'origine, fait partie de la tradition de l'Exode. Elle aurait évolué séparément de la dernière. Il faudrait soigneusement distinguer entre la tradition de l'alliance (Sinaï) d'une part et la tradition du salut (sortie d'Egypte, entrée en Palestine) d'autre part. — On trouve cependant dans le texte actuel de la théophanie au Sinaï quelques versets rappelant précisément la sortie d'Egypte et établissant par là le fait de l'élection d'Israël (Ex. 19 : 4-6). Ces versets ne sont pas à leur place, ils ne ressortissent pas de la tradition du Sinaï. M. Wildberger pense qu'il s'agit là d'un texte liturgique utilisé dans la fête des azymes célébrée à Gilgal, au bord du Jourdain. Cette fête évoquait la sortie d'Egypte et le passage de la mer des Roseaux en proclamant l'élection d'Israël par Yahvé. La tradition du Sinaï, en revanche, avait son *Sitz im Leben* dans une autre fête, la fête des Tabernacles, célébrée régulièrement à Sichem pour renouveler l'alliance. Et M. Wildberger d'analyser l'idéologie de la fête de l'élection d'Israël, le processus de son amalgame avec la tradition de l'alliance, et surtout la place occupée par la tradition du salut et de l'élection dans la religion ultérieure d'Israël. — M. Wildberger apporte un grand nombre d'observations originales et de précisions importantes. Retenons entre autres la thèse que deux éléments distincts sont réunis dans la notion de la « royauté » de Yahvé dont l'un appartient à la tradition de l'élection et l'autre à la strate cananéenne de la religion d'Israël. Ou encore l'hypothèse relative à l'origine de la fête des azymes, et la possibilité de deux centres simultanés de l'amphictyonie. Dans l'ensemble cependant on a l'impression que l'ouvrage de M. Wildberger montre, par ses conclusions, la fragilité de la thèse de von Rad sur laquelle il repose. L'ancienne amphictyonie d'Israël aurait donc possédé deux traditions indépendantes, chacune constitutive et chacune évoquée et renouvelée dans une des grandes fêtes centrales : la tradition de l'alliance et la tradition de l'élection. Or, l'amphictyonie étant une confédération de tribus, la tradition de l'alliance est fondamentale pour elle.

Cette confédération étant fondée par Yahvé (on insiste sur le fait que Yahvé lui a accordé et lui accordera toujours son salut), la tradition de l'élection et de la sortie d'Egypte est tout aussi importante. Davantage : les deux traditions s'impliquent mutuellement, elles sont inséparables l'une de l'autre. Yahvé, qui a fondé l'alliance, se définit par le salut qu'il a accordé à son peuple, et ce salut lui aussi concerne le peuple qui reçoit l'alliance. Election et alliance sont deux aspects d'un tout. M. Wildberger lui-même admet que la combinaison des deux traditions s'est opérée à une date très ancienne. Rien ne nous empêche d'envisager qu'elle a existé dès le début de l'histoire de l'amphictyonie. — Comment expliquer alors le fait que certains sommaires de la foi d'Israël mentionnent la sortie d'Egypte et l'entrée en Palestine mais passent sous silence les événements du Sinaï ? M. Wildberger constate qu'Ex. 19 : 4-6 est le seul passage où se trouvent réunis tous les motifs de l'élection (p. 38). En général, les textes n'en citent qu'un ou deux. De même, l'histoire complète de l'Exode comprenant l'élection, le salut et l'alliance, n'est racontée que dans quelques textes tant anciens que récents, alors que souvent on se sent libre d'omettre l'un ou l'autre élément. Il n'y a pas à s'étonner de cette liberté. CARL A. KELLER.

JEAN HÉRING : *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens.* Commentaire du Nouveau Testament, VIII. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1958, 115 p.

Auteur déjà de deux commentaires parus dans la même collection (sur I Corinthiens et Hébreux), Jean Héring a droit par ce nouvel ouvrage à la reconnaissance de ceux qui attendent impatiemment que se complète la série des commentaires de Delachaux et Niestlé. Dans son étude sur la seconde épître aux Corinthiens, on retrouve les qualités que révélaient ses œuvres exégétiques antérieures. Tout d'abord, l'originalité de la traduction : par exemple en 1 : 22 (« a versé dans nos cœurs les arrhes (du salut), c'est-à-dire le Saint-Esprit », meilleur que la traduction usuelle « les arrhes du Saint-Esprit »), ou en 7 : 2 (où Héring traduit, avec le P. Allo, « Comprenez-nous bien », plutôt que « Faites-nous une place dans vos cœurs »). Ensuite, il y a la netteté et la sobriété de certaines mises au point : par exemple, à la page 21, troisième paragraphe, la rectification quant à la prétendue influence des religions des mystères sur la mystique paulinienne. Enfin, avec le professeur de Strasbourg, on ne se perd jamais dans des considérations accessoires ; il va droit au fait : ainsi, à propos de 3 : 17 a (rendu par nos traductions courantes « le Seigneur, c'est l'Esprit »), il reprend une conjecture ancienne d'un prêtre anglican, Graverol, qui rétablit le parallélisme entre 17 a et 17 b, et propose « là où est le Seigneur est l'Esprit », ce qui permet une explication satisfaisante de ce texte difficile. Dans la mesure du possible, il a allégé l'exposé, ce qui rend aisé l'usage de son commentaire. Il est dommage, cependant, qu'il l'ait parfois trop allégé, en laissant le lecteur sur sa soif. Pour reprendre le cas de 3 : 17 a, il reconnaît que sa conjecture textuelle n'est appuyée par aucun témoin. Pourquoi alors n'a-t-il pas prolongé son argumentation en montrant que le sens pour lequel il opte s'accorde avec le contexte ? En effet, au v. 8, Paul a indiqué que la nouvelle alliance est caractérisée par le ministère de l'Esprit, et aux v. 14-16 que la nouvelle alliance se réalise en Jésus-Christ ; par conséquent, le v. 17 relie ces deux affirmations en rappelant que le ministère de l'Esprit ne s'accomplit que là où le Seigneur est reconnu. — En appendice, on peut lire des « Remarques sur les origines de l'apostolat d'après le Nouveau Testament », où est souligné le rôle de Jacques, le frère du Sei-

gneur, à Jérusalem, et où Héring énumère les quatre conceptions de l'apostolat qui, selon lui, caractérisent le christianisme primitif. Cela prouve une fois de plus que l'on aurait tort de considérer l'apostolat comme une institution rigidement définie dès le début. JEAN-CLAUDE MARGOT.

WALTHER LÜTHI : *Les Actes des apôtres*. Traduction française d'Emile Marion. Genève, Labor et Fides, s. d. (1959), 294 p.

Entre Pentecôte 1955 et Pentecôte 1958, le pasteur W. Lüthi présenta à ses paroissiens de Berne une série d'études bibliques sur le livre des Actes. L'original allemand en a paru chez Fr. Reinhardt, à Bâle, tandis que la traduction française a trouvé place dans la collection de commentaires bibliques de Labor et Fides. Etant donné la tournure très homilétique de l'ouvrage, il ne faut pas s'attendre à y trouver (même si on le regrette) une discussion, aussi rapide soit-elle, des problèmes de critique posés par le texte. Par contre, on sera saisi par ce qui a été la qualité de toujours de Walther Lüthi, ce sens de l'actualisation du message biblique, ce souci constant de montrer en quoi les passages commentés sont une parole pour notre temps. Si le livre des Actes a été trop souvent invoqué à tort et à travers pour justifier des mouvements de tendance plus ou moins pentecôtisante, les pages rédigées à son sujet par le pasteur de Berne sont heureusement stimulantes pour la foi et équilibrées dans la formulation, comme le montrent en particulier les lignes consacrées à l'œuvre actuelle du Saint-Esprit : « C'est de l'entêtement de croire que l'effusion du Saint-Esprit doit revêtir exactement la même forme qu'en ce certain matin de Pentecôte... Le Saint-Esprit est assez riche pour se manifester sous des centaines et des milliers de formes toujours nouvelles... » (p. 27). Pasteurs et laïcs méditeront par conséquent avec profit ce commentaire des « Actes du Saint-Esprit », qui les aidera à prendre conscience de ces « formes nouvelles » que réclame le témoignage de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui. JEAN-CLAUDE MARGOT.

STANISLAS GIET : *L'Apocalypse et l'histoire*. Etude historique sur l'Apocalypse johannique. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 260 p.

En lisant la *Guerre juive* de Josèphe, le professeur strasbourgeois eut l'idée que les quatre contingents amenés des environs de l'Euphrate pouvaient avoir quelque rapport avec les quatre anges d'Apoc. 9 : 14, qui attendaient sur l'Euphrate l'heure d'intervenir. Partant de ce parallèle possible, l'auteur trouva quantité d'allusions aux événements de la guerre juive dans le texte d'Apoc. 8 : 13 à 11 : 19 : la période de cinq mois (9 : 5) correspondrait à la première période de la guerre juive, et les quarante-deux mois (11 : 2-3) à la durée des campagnes de Vespasien et Titus ; les deux témoins laissés sans sépulture rappellent les grands-prêtres tués en 68, etc. — L'énigme des rois, selon M. Giet, s'explique dans une grande mesure par les événements contemporains, le septième roi étant Vespasien (13 : 3, 17 : 10) ; le sixième qui a disparu et doit revenir serait Néron, dont les peuples d'Asie attendaient le retour. — L'auteur est amené à diviser l'Apocalypse en quatre septenaires : les deux premiers rappellent les phases de la guerre juive ; les deux derniers décrivent en des termes semblables, par un procédé de parallélisme, la persécution et les luttes à venir. — Ainsi, l'Apocalypse aurait été écrite au lendemain de la guerre juive, tandis que presque tous les historiens la situent vingt-cinq ans plus tard,

au temps de la persécution de Domitien. M. Giet s'attache à montrer que le culte impérial était déjà dans les mœurs au temps de Vespasien, et faisait partie de la politique du premier Flavien ; le Voyant de Patmos aurait discerné très tôt la gravité du conflit entre le monde romain et l'Eglise.

FRANCIS BAUDRAZ.

HANNS LILJE : *L'Apocalypse. Le dernier livre de la Bible.* Introduction et commentaire. Traduit de la 5e édition allemande par Jean-Luc Pidoux. Paris, Payot, 1959, 294 p. Bibliothèque historique.

Paru en janvier 1940, le commentaire de Lilje a connu un grand succès en Allemagne, où l'Apocalypse avait repris une actualité singulière : comme l'Eglise ancienne devait résister à la religion impériale romaine, l'Eglise allemande était appelée à résister aux prétentions du nazisme totalitaire. Les nombreuses rééditions de ce livre montrent que bien des gens, à travers les victoires et les défaites de la guerre, ont cherché une réalité qui dépassait l'histoire. — Pour le plan de l'Apocalypse, l'auteur a suivi le plan de Lohmeyer, qui divise la plus grande partie du livre en sept groupes, contenant chacun sept visions ou événements ; ce découpage est ingénieux, mais pas toujours convaincant. — Le souci de Lilje est avant tout théologique : il s'arrête peu aux problèmes littéraires et historiques, et va droit à la signification et au message actuel des visions et descriptions. L'introduction, consacrée à la doctrine chrétienne de l'histoire et de l'eschatologie, est magistrale. — La traduction excellente de M. Jean-Luc Pidoux rend aisée la lecture de cet ouvrage.

FRANCIS BAUDRAZ.

JEAN DANIÉLOU : *Théologie du judéo-christianisme.* Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, vol. I. Tournai, Desclée & Cie, 1958, 457 p.

Par cet ouvrage, le P. Daniélou a apporté une importante contribution à l'étude des origines chrétiennes. Le judéo-christianisme dont il s'est proposé de retracer les grandes lignes est un judéo-christianisme au sens large, à savoir « une forme de pensée chrétienne qui n'implique pas de lien avec la communauté juive, mais qui s'exprime dans des cadres empruntés au (bas)-judaïsme » (p. 19). Il s'agit de la théologie de structure sémitique qui aurait, selon l'auteur, précédé dans la « grande Eglise » la théologie de forme hellénistique née vers l'an 150 avec les écrits des pères apologètes. Son héritage littéraire se compose d'apocryphes de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'écrits des Pères apostoliques, et de divers documents liturgiques ou autres. Mais on découvre aussi des traces de ce judéo-christianisme « orthodoxe » dans des sources hétérodoxes (de l'ébionisme ou de la gnose, notamment). Inutile de dire combien les découvertes de la mer Morte et de Nag Hammadi ont stimulé et éclairé la recherche du P. Daniélou. — Au terme de l'enquête qu'il consacre au milieu intellectuel, aux doctrines et aux institutions, l'auteur constate à quel point la synthèse théologique judéo-chrétienne est liée à l'apocalyptique, d'une part, et se réfère continuellement à une exégèse spéculative des premiers chapitres de la Genèse, d'autre part. En résumé, c'est (comme il le dit déjà à la page 289) « une theologia gloriae [où] l'accent est mis sur la victoire du Christ et son efficacité cosmique ». Pour notre part, nous ajouterons les remarques suivantes : le P. Daniélou envisage ce judéo-christianisme comme une phase du développement de la théologie chrétienne (la phase sémitique à laquelle succédera la phase hellénistique). N'a-t-il pas

tendance à trop schématiser ce développement ? On peut se demander en effet jusqu'à quel point l'hellénisme n'a pas déjà marqué cette théologie de « structure sémitique ». Ensuite, il paraît évident que la pensée décrite par le P. Daniélou est un terreau fertile dans lequel le gnosticisme ultérieur plongera une partie de ses racines, cette pensée étant à bien des égards déjà gnose elle-même. Par conséquent, l'événement important pour l'Eglise, dans la phase suivante, ne sera pas seulement l'emprunt à la philosophie grecque de ses instruments intellectuels, mais la détermination du canon qui sauvera la théologie « officielle » des voies dangereuses où menaçaient de l'entraîner les spéculations du judéo-christianisme. Quoi qu'il en soit, l'exégète et l'historien des origines chrétiennes ne pourront plus ignorer des ouvrages qui, comme celui du P. Daniélou, nous font explorer un terrain trop méconnu jusqu'ici. JEAN-CLAUDE MARGOT.

ANTOINE CHAVASSE : *Le Sacramentaire gélasien*. Bibliothèque de Théologie, Série IV : Histoire de la Théologie, vol. I. Tournai, Desclée & Cie, 1957, 817 p.

Sur les rapports littéraires entre les trois documents liturgiques romains dits Sacramentaire gélasien, Sacramentaire léonien et Sacramentaire grégorien, on s'est longtemps contenté d'à-peu-près. Les plus distingués liturgistes, Duchesne, Cabrol, Bishop, Baumstark, y sont allés chacun de leur théorie, dont aucune ne donnait entière satisfaction pour expliquer la genèse et la formation de ces compilations liturgiques, qui constituent le substrat de la liturgie catholique-romaine d'aujourd'hui. A. Chavasse a repris tout le problème à sa base, selon une méthode plus rigoureuse et en tenant compte d'éléments nouveaux. Il s'est livré à un travail analytique et comparatif méticuleux et, semble-t-il, exhaustif, dont ce gros volume est le témoin et le résultat. Est-il parvenu à la solution définitive, qui ralliera les suffrages de tous les spécialistes ? Sans oser l'affirmer, on peut l'espérer. — Par la critique textuelle et historique, A. Chavasse statue, à l'origine des divers sacramentaires romains, l'existence d'un vieux sacramentaire presbytéral en usage dans les divers *tituli* ou « paroisses » de la ville de Rome au cours du VI[e] siècle, et l'existence parallèle d'un sacramentaire papal dont l'auteur serait le célèbre Grégoire le Grand, et qui serait par conséquent un peu plus récent que le premier. Ce sacramentaire grégorien s'enrichit par la suite, et sous cette forme amplifiée fut envoyé à Charlemagne par le pape Hadrien (d'où le nom d'*Hadrianum* que lui donnent les critiques). La liturgie papale a cependant influencé l'ancienne liturgie presbytérale des *tituli*, et il en est résulté un type liturgique hybride, dont le Sacramentaire dit gélasien est le témoin. L'érudition étonnante dont fait preuve l'auteur est difficile à suivre dans les détails comme à prendre en défaut. Des tables extrêmement détaillées, qui occupent à elles seules plus de cent pages de cet ouvrage volumineux, aident grandement le chercheur à s'y retrouver. RICHARD PAQUIER.

DOM ROBERT LEMOINE, O. S. B. : *Le droit des religieux, du concile de Trente aux instituts séculiers*. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1956, 620 pages.

Dès le XVI[e] siècle, l'idéal monastique du moyen âge ne répondait plus aux besoins de la vie moderne. Dans l'Europe secouée par la crise religieuse de la Réforme, l'Eglise romaine s'efforça d'une part de consolider ses positions acquises et d'autre part de satisfaire à des exigences nouvelles. De son sein jaillirent des énergies créatrices. Sous l'impulsion de personnalités éminentes, dont beaucoup furent canonisées, on vit apparaître des communautés et des

congrégations dont la tendance caractéristique était de se mêler à la vie du siècle plus que ne faisaient les anciens ordres religieux, pour lutter contre l'hérésie, évangéliser les masses, instruire la jeunesse, soigner les malades, rendre au clergé son prestige et son efficacité. « Alors parurent les clercs réguliers : Théatins, Barnabites, Somasques, Scolopes, Doctrinaires et l'illustre compagnie de Jésus ; les confréries de prêtres, destinées à relever le sacerdoce : Oratoriens, Lazaristes, Sulpiciens, ou à soutenir les Missions étrangères. Alors, les étonnantes Ursulines, les hésitantes Visitandines, les séculières Filles de la Charité et ces Filles de la Croix, chez qui se stabilise le type de la congrégation à vœux simples, les Dames de Saint-Maur fortement unifiées. » La Révolution française soumit ces institutions à une périlleuse épreuve, et la sécularisation toujours plus accusée de la civilisation au XIX[e] et au XX[e] siècle suscita dans un catholicisme toujours plus vivant des initiatives nombreuses, notamment de la part de laïcs, en vue de « réintroduire Dieu dans sa création ». — Toutes ces initiatives ont posé des problèmes nouveaux en droit canonique. C'est dans la perspective de ce droit que l'histoire des institutions religieuses est considérée dans ce grand volume qui nous conduit du XVI[e] siècle à nos jours. Les questions juridiques sembleraient bien arides si elles n'étaient ici fonction de la spiritualité et de l'apostolat, témoignage de la vie profonde de l'Eglise catholique. Un examen plus attentif des questions proprement religieuses et des personnalités créatrices eût exigé plusieurs volumes. Celui-ci, malgré son apparente sécheresse, a l'avantage de procurer une vue d'ensemble qui donne aussi leur pleine signification aux décrets des papes, notamment à ceux de Pie XII, à la très importante constitution *Provida Mater* (2 février 1947), qui est désormais la charte des Instituts séculiers, complétée par le «motu propio» *Primo feliciter* (12 mars 1948) et par l'instruction *Cum sanctissimus* (19 mars 1948). La hiérarchie prodigue à l'action catholique ses encouragements et lui pose aussi ses conditions.

VICTOR BARONI.

JEAN CALVIN : *Brève instruction chrétienne.* Adaptation en français moderne de Pierre Courthial, avec une préface de Pierre Marcel. Collection « Les Bergers et les Mages ». Paris, sans date, 82 p.

Sous le titre de *Brève instruction chrétienne*, Pierre Courthial nous présente une adaptation en français moderne — tout à la fois aisée à lire et fidèle à la pensée du texte original — de l'« Instruction et confession de foi dont on use en l'Eglise de Genève ». Cet opuscule, composé par Calvin vers la fin de l'année 1536 et publié en 1537 par Wigand Koeln pour être appris par les enfants de la cité nouvellement gagnée à la Réforme, est, plus qu'un catéchisme élémentaire, un résumé de l'*Institution de la religion chrétienne*, remarquable par son caractère de haute spiritualité et son ton dépourvu de tout accent polémique. Tombé dans l'oubli pendant plusieurs siècles, recherché vainement par les éditeurs strasbourgeois des « Calvini opera », il a été découvert par Henri Bordier dans le volume 940 de la collection Du Puy, à la Bibliothèque nationale de Paris, et réédité pour la première fois en 1878 par Théophile Dufour et Albert Rilliet. Accessible au théologien sous sa forme primitive dans les « Opera selecta » (tome I, p. 378-417) de Barth et Niesel, l'« Instruction et confession de foi », telle qu'elle nous est offerte à l'enseigne des Bergers et des Mages, pourra rendre de précieux services au laïc désireux d'approfondir sa foi comme au pasteur soucieux de posséder, en vue de ses cours d'instruction religieuse pour adultes, une introduction succincte à la doctrine réformée.

RICHARD STAUFFER.

RENÉ-ALBERT HOURIET : *Thomas Platter ou remarques sur la Réforme et la Renaissance en Valais*, 1960, 149 p.

Il est regrettable que la vie de Thomas Platter (1499-1582) soit si peu connue dans les pays de langue française. Ses mémoires, écrits dans un dialecte savoureux, font les délices des lecteurs germaniques. Nous n'avons à notre disposition qu'une brève notice dans la *Galerie Suisse*, la traduction d'Edouard Fick, épuisée depuis longtemps, que le professeur Auguste Bernus avait enrichie de notes (1895), ou les extraits qu'*Esprit et Vie* (Abbaye de Maredsous, Belgique) a publiés en 1951. C'est pourquoi nous sommes reconnaissants envers M. Houriet de nous rappeler la vie aventureuse de ce chevrier valaisan qui devint le rénovateur de l'enseignement à Bâle, et le premier éditeur de l'*Institution chrétienne*. — L'objectif principal de l'auteur est de retracer sommairement l'éclosion de la Renaissance et de la Réforme en Valais, en fonction des querelles politiques, sociales et militaires de la contrée. Il est difficile de courir deux lièvres à la fois. L'auteur l'avoue franchement par le double titre de son ouvrage. Son entreprise est pleine d'intérêt, cependant. De nombreux extraits des *Mémoires* montrent que le pédagogue bâlois est resté Valaisan de cœur, qu'il se tient au courant des progrès de la Réforme dans sa patrie et intervient dans la mesure du possible. Il est un témoin exemplaire de cette époque où le moyen âge donne naissance aux temps nouveaux. Le parallèle entre le cardinal Schinner, qui veut ressusciter le passé, et Thomas Platter, qui regarde résolument vers l'avenir est un des meilleurs morceaux de l'ouvrage. En annexe, la traduction de neuf lettres significatives de Platter et de ses amis. ERIC PETER.

JEANNE-LYDIE GORÉ : *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*. Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 316 pages.

Comme complément à sa thèse de doctorat *L'Itinéraire de Fénelon*, Jeanne-Lydie Goré publie cette pénétrante étude de ce qui, selon elle, constitue la structure même de la mystique fénelonienne : l'indifférence. Ce thème peut paraître inactuel dans un temps qui prêche volontiers la révolte. Mais il est d'une extrême importance dans la spiritualité chrétienne. — Remontant aux sources de cette « notion » qui est aussi un sentiment, l'auteur rappelle à quel point la culture classique de Fénelon l'a familiarisé avec le fatalisme antique et cette sagesse philosophique qui est acceptation, soumission à l'ordre du monde, impassibilité, quiétude d'esprit, « ataraxie », « apathie ». Ces notions antiques s'amalgament avec la foi chrétienne notamment chez les Pères d'Alexandrie, et se propagent tout au long du moyen âge par le monachisme dans lequel des mystiques s'exercent à ne plus désirer et vouloir que le vouloir divin, à supposer même qu'ils fussent obligés de vivre dans les enfers. — Cette notion devint familière au XVIe et au XVIIe siècle avec sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix, avec François d'Osuna et Louis de Grenade, avec les *Exercices* de saint Ignace, avec le *Breve Compendio* du jésuite Gagliardi et de sa pénitente Berinzaga, et surtout avec saint François de Sales au célèbre livre IX du *Traité de l'amour de Dieu* et dans ses *Entretiens spirituels*. Mme Guyon ne dit pas autre chose, par exemple dans son commentaire du *Cantique* : « L'indifférence de cette amante est si grande qu'elle ne peut pencher ni du côté de la jouissance, ni du côté de la privation. La mort et la vie lui sont égales. » A la fin du Grand Siècle, on appelle volontiers cet état « repos intérieur » ou « pur amour ». — En décrivant cet état avec une rare finesse, Fénelon continue donc une tradition spirituelle bien établie dans l'Eglise, comme il le montre

par d'innombrables citations. Il prend bien soin cependant de désavouer le quiétisme de Molinos, ce qui n'empêchera pas son admirable *Explication des maximes des saints* de succomber sous les arguments massifs de Bossuet et d'être condamnée à Rome. — La condamnation de son livre, qu'il a acceptée avec tant de soumission, a été pour lui l'occasion de vivre plus complètement selon le principe de la sainte indifférence. Son détachement s'alliait d'ailleurs à un scepticisme profond : « Que sais-je, disait-il, si ma raison elle-même n'est point une fausse mesure pour mesurer toutes choses ? » Cela pourrait expliquer la facilité avec laquelle il a accepté sa condamnation et consenti à reconnaître l'autorité d'un arbitre suprême, de sorte qu'il devint, même contre Bossuet, l'un des défenseurs de l'absolutisme romain. VICTOR BARONI.

JEANNE-LYDIE GORÉ : *L'itinéraire de Fénelon : humanisme et spiritualité.* Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 754 pages.

Cette thèse de doctorat, dont la méthode s'inspire des meilleures traditions de la culture française, réjouira les amis et admirateurs de Fénelon, nombreux encore de nos jours. Ce monument d'érudition appartient à l'histoire de la littérature et de la philosophie plus qu'à l'histoire de la religion. On ne s'hypnotise pas ici sur les interminables et pénibles discussions avec Bossuet, dont les théologiens ont beaucoup parlé. « Nous voudrions, dit l'auteur, arracher aux schématisations d'une querelle historique l'image d'un homme dont la seule vraie recherche et l'unique message furent de paix et d'amour. » On nous présente en effet amplement, sans hâte, avec toutes les citations désirables, la personnalité et l'œuvre immense de Fénelon. Le lecteur trouvera un vif intérêt à suivre dans le détail le développement et l'épanouissement de cet esprit prodigieusement souple et subtil, qui assimile la culture antique avant de s'insérer dans l'histoire du christianisme. — Sous la conduite d'un précepteur comme on en donnait aux enfants des familles nobles, Fénelon, à douze ans, avait appris à lire couramment le grec aussi bien que le latin. Il fut à l'école d'Homère et de Platon, d'Horace, de Virgile et de Cicéron avant de devenir séminariste à Saint-Sulpice. « A aucun moment humanisme et spiritualité ne cessent de se pénétrer ; leurs interférences font tout l'intérêt d'un itinéraire fénelonien. » C'est un élève de la culture antique gréco-romaine qui s'initie à la foi chrétienne en passant par les philosophies modernes de Descartes, de Malebranche et de Spinoza. Pour ce psychologue-né, capable de faire de la mémoire une analyse digne d'un Marcel Proust, les plus délicates nuances de la vie intérieure ont leur importance et le mysticisme d'une femme comme Mme Guyon prend une valeur suprême. — Nous regrettons de ne pouvoir donner ici, même une faible idée des savants commentaires de l'auteur sur l'œuvre de Fénelon, depuis le *Traité de l'existence de Dieu* et la *Réfutation du système de Malebranche sur la nature et la grâce* jusqu'à ce testament littéraire qu'est la *Lettre à l'Académie* en passant par les *Dialogues sur l'éloquence*, l'*Explication des maximes des saints*, les *Dialogues des morts* et le *Télémaque*. — La sagesse antique et la foi chrétienne s'unissent étroitement dans les écrits et dans l'âme de Fénelon. Peut-on faire la part de l'une et celle de l'autre ? A cette question, l'auteur propose cette réponse : « La mystique ne couronne pas l'humanisme comme le surnaturel couronne la nature dans la théologie : au contraire, l'acceptation de nos limites, de nos erreurs et de toute la fatalité humaine est la seule voie possible d'un retour à l'Un qui ne soit pas illusoire... » « Le meilleur moyen pour notre conscience de tenter de retrouver le Bien c'est encore une vie simple, courageuse et vraie. » VICTOR BARONI.

A. J. Boerkraad : *The personal conquest of truth, according to J. H. Newman.* Louvain, Nauwelaerts, 1955, 327 p.

La personnalité remarquable de John Henry Newman n'a pas fini de fasciner ceux qui sont familiarisés avec ses nombreux écrits ni de susciter des études et des analyses nombreuses. Au début du siècle, nous avons eu celles d'Henri Brémond, puis de J. Guitton et plus récemment l'importante introduction aux œuvres philosophiques de Newman par M. Nédoncelle. Voici maintenant, en langue anglaise, une étude consciencieuse, par un théologien catholique, de cet aspect de la pensée newmanienne auquel son auteur tenait tout particulièrement et qui lui a valu une place de choix dans l'histoire de la philosophie et de la théologie : sa théorie de la connaissance, de la connaissance religieuse notamment. On sait que c'est dans son livre *Grammar of Assent* que Newman a développé sa thèse qui jeta pas mal de trouble parmi les théologiens rigoureusement scolastiques du siècle dernier. Son but était de découvrir un critère de vérité qui pût concilier le caractère universel du vrai avec son assimilation personnelle par un être concret. En voulant lier le problème de la vérité à celui de la personnalité, et celui de la personnalité au facteur temps (qui amorce toute la théorie du « développement » de la connaissance, donc du dogme), Newman est à certains égards un précurseur de l'optique phénoménologique et existentialiste. La logique formelle ne peut conduire qu'à ce que Newman appelle un assentiment notionnel, de nature abstraite donc irréelle. L'assentiment ne peut être réel, et la certitude personnelle, que si l'objet en est un fait concret et si cet assentiment procède d'une personne concrète. En soulignant ainsi la valeur hors pair de la personnalité du sujet et en situant le fonds dernier de la certitude dans la conscience (qui n'est pas seulement la conscience morale, mais qui inclut l'intellect, la volonté et ce qu'il appelle les « antécédents »), Newman s'est vu taxer de pragmatisme et de psychologisme, sans parler du reproche de nominalisme que lui a valu sa méfiance de l'abstraction. Boerkraad, au terme d'une analyse minutieuse, qui ne néglige aucune des pièces du dossier, montre l'inanité de ces accusations : Newman est un personaliste, dont tous les subtils cheminements psychologiques recèlent une métaphysique très ferme. La table complète de toutes les œuvres de Newman, avec dates et éditions, pourra rendre de grands services. Quant à la liste des ouvrages sur Newman, qui occupe six pages et qui a été très soigneusement établie, elle ne réussit pas à être absolument complète, tant est riche la littérature newmanienne. On y note quelques lacunes, peu importantes il est vrai, dans la nomenclature de langue française.

Richard Paquier.

Vierzig Jahre hochkirchlicher Bewegung. Sonderheft der Zeitschrift « Eine heilige Kirche », Jahrgang 1957/58, Heft II. Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel, 134 p.

Le mouvement dit de « haute-Eglise » (*hochkirchliche Bewegung*), éclos au sein du luthéranisme allemand, s'inscrit dans l'effort général de restauration ecclésiale, liturgique et sacramentelle dont témoigne toute la chrétienté depuis le début de notre siècle. Il vient même chronologiquement en tête de liste, puisqu'il a débuté en 1918, et peut nous présenter maintenant une rétrospective de quarante années d'activité. La tradition liturgique luthérienne offrait aux pionniers de la *Hochkirche* un tremplin favorable, à la différence des conditions dans lesquelles se trouvent placés les mouvements parallèles en chrétienté calviniste

et zwinglienne. L'influence du groupe *hochkirchlich* sur l'ensemble du luthéranisme allemand a donc pu être effective au point de vue liturgique : il n'est que de parcourir les *Agende* officielles nouvellement parues en Allemagne pour s'en convaincre. Sur le plan de la vie communautaire et de la spiritualité qui s'y réfère, le mouvement haute-Eglise peut se réjouir d'avoir donné vie à un tiers-ordre franciscain évangélique et à la *Johannesbruderschaft*. En revanche, sur le plan ecclésiologique, le but visé, soit la restauration de l'épiscopat dans la succession apostolique, n'a pas été atteint, malgré la présence de cet élément dans l'Eglise sœur de Suède. Le fascicule jubilaire nous donne une peinture très vivante, anecdotique parfois, des vicissitudes d'un mouvement attachant, que domine aujourd'hui encore comme au début la riche personnalité de Friedrich Heiler. On relira avec intérêt, dans les dernières pages, le texte virulent *Stimuli et clavi*, c'est-à-dire les 95 thèses, en latin et en allemand, que le pasteur Hansen, à l'occasion du 400e anniversaire de l'affichage des thèses de Luther en 1517, publia pour stigmatiser les « erreurs et abus » du protestantisme d'aujourd'hui : elles n'ont pas perdu toute actualité. RICHARD PAQUIER.

HANS VON ARNIM : *Das Disziplinargesetz der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 11. März 1955*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1960, VII + 221 p.

Cet ouvrage comprend la loi de l'Eglise évangélique allemande sur la discipline du clergé et des employés de l'Eglise, un commentaire historique et juridique de cette loi, les dispositions prises par les Eglises des différents *Länder* pour l'adapter à leurs traditions régionales, et un registre. — Dans l'ensemble, cette loi atteste non seulement une grande fermeté à l'endroit des ecclésiastiques coupables, mais aussi un évident souci de leur permettre de se défendre avec le plus de chances possible. — Quelques remarques : La loi renonce à légiférer sur la discipline du clergé en matière *doctrinale* (§ 2) ; des sanctions financières aussi (amendes, diminutions de traitement ou de prestations) peuvent être prises à l'encontre des fautifs (§§ 5, 7, 8) ; les tribunaux ecclésiastiques qui ont à juger les pasteurs sont composés non seulement de pasteurs, mais aussi d'anciens (§ 57) ; on fait une distinction théologique importante entre *Amt* (= charge ecclésiastique, pouvoir de juridiction) et *Dienst* (= état ecclésiastique, pouvoir d'ordre : §§ 5, 10, 12, 121 s., etc.) ; rien n'est stipulé concernant la réadmission dans le clergé d'un homme qui en aurait été exclu : doit-il être réordonné ? ; contrairement aux canons disciplinaires de l'Eglise ancienne ou aux ordonnances de la Réforme, les fautes et les péchés passibles de sanctions ne sont pas énumérés. JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

HANS JOCHEN MARGULL : *Theologie der missionarischen Verkündigung, Evangelisation als oekumenisches Problem*. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1959, 336 p.

Il n'est pas téméraire de saluer comme un événement l'ouvrage que le jeune missiologue de Hambourg vient de publier sur la théologie de l'évangélisation. Le problème qu'il examine avec maîtrise est en effet l'un des plus urgents que l'Eglise d'aujourd'hui ait à résoudre pour faire face à sa tâche essentielle. Mais pour le résoudre — c'est le *leitmotiv* de l'auteur — il ne faut pas l'aborder sous son angle méthodologique : comment apporter l'Evangile à l'homme d'aujourd'hui ? mais sous son angle proprement théologique : qu'est-ce que

l'évangélisation en tant que telle ? La réponse qu'il propose est la suivante : l'évangélisation est l'espérance de l'Eglise traduite au plan de l'action, *missionarische Verkündigung ist Hoffnung in Aktion* (p. 295). — Avec pénétration et conviction, l'auteur montre que cette vue de l'évangélisation ne va pas sans mettre sérieusement en question la forme multitudiniste de l'Eglise (p. 56, 173, 197 ss.), la pratique baptismale de la chrétienté occidentale (p. 228-234), les efforts revivalistes de l'évangélisation à la Billy Graham (p. 189), la propre justice qui menace toujours l'Eglise quand elle perd la conscience de son caractère eschatologique (p. 77, 83, etc.) ; il montre aussi pourquoi la doctrine de l'évangélisation qu'il expose exige une réflexion toute nouvelle sur la paroisse, communauté missionnaire (p. 194 ss.), sur la théologie du laïcat (p. 220 ss.), ou sur le caractère précaire, dépassé, de toute ecclésiologie essentiellement *confessionnelle*. — Un des intérêts majeurs de l'ouvrage se trouve ailleurs encore que dans la doctrine de l'évangélisation qu'il propose. Cette étude se présente en effet sous la forme d'un examen critique de l'ensemble de la littérature inspirée, sur le sujet, par le Conseil œcuménique des Eglises. Or, c'est la première fois qu'un tel effort de synthèse est entrepris, et l'on ne sait s'il faut admirer davantage le courage de l'auteur d'aborder, pour le structurer, le contenu des quelques 850 titres que comprend sa bibliographie, ou le sens d'orientation théologique qui lui a permis de ne pas se perdre dans un tel amas de littérature. — Parmi les questions qui surgissent à la lecture de ce livre, je n'en retiendrai qu'une : l'objet même de ses recherches invitait l'auteur à voir surtout l'Eglise tournée *vers le monde* ; la question qu'il pose à l'Eglise est donc surtout de savoir si elle vit pour elle-même ou pour le monde (p. 161). Mais n'est-elle pas tournée aussi vers Dieu, ne doit-elle pas vivre aussi pour Dieu ? En d'autres termes, l'Eglise n'est-elle pas un peuple liturgique aussi bien que missionnaire ? Il se peut que le jour où les orthodoxes participeront plus activement à la préparation des documents œcuméniques (cf. p. 87), cette préoccupation doxologique se fasse entendre avec plus de vigueur pour compléter, sans l'altérer d'ailleurs, la théologie missionnaire que H. J. Margull expose d'une manière qui fera date.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

Dr O. NIEDERBERGER, S.B.M., M.A. : *Kirche-Mission-Rasse.* Die Missionsauffassung der Niederländisch-Reformierten Kirchen von Südafrika. Schöneck-Beckenried, Administration de la *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft*, 1959, 402 + XVII p., une carte.

Que la lecture du traité du P. Niederberger garde tout son intérêt après les récents troubles en Afrique du Sud, témoigne tout à la fois de la perspicacité prudente et de la lucidité courageuse de l'auteur. Celui-ci a choisi une approche historique non seulement pour souligner le poids du passé dans la situation actuelle, mais surtout pour rencontrer les Afrikaaners sur leur propre terrain, puisqu'ils usent de l'histoire pour justifier leur politique. — Ainsi, près de quatre cents ans de christianisme sont décrits en détail, depuis les échecs des premières tentatives missionnaires hollandaises, en passant par le réveil du XIXe siècle tout à la fois sous l'influence et la concurrence ouverte avec l'activité britannique, pour s'achever enfin dans l'étude attentive des événements contemporains jusqu'en 1956, semble-t-il. — Mais cette étude est conçue en vue d'une plus grande compréhension œcuménique. Le P. Niederberger comprend, plus qu'il ne juge, mais il souligne combien les successives scissions survenues au

cours du XIXe siècle (qui aboutirent à la création de quatre Eglises néerlandaises réformées) ont rendu leur situation difficile et affaibli leur témoignage. Si l'histoire (les problèmes politiques posés par la guerre des Boers, en particulier) explique ces divisions, elle ne peut les justifier. L'auteur s'étonne justement que les Afrikaaners aient préféré aux Saintes Ecritures leur propre histoire nationale. Il se demande donc si certaines de leurs faiblesses théologiques — leur ecclésiologie surtout — n'expliquent pas leur incapacité à résoudre certains problèmes, dont le plus connu est le problème racial. — Ce problème n'est pas récent, et pour le comprendre il est nécessaire d'en suivre tous les avatars pendant les quatre siècles de colonisation européenne. Il semble que la solution actuelle — l'apartheid — ne fut pas le fruit d'une longue réflexion théologique, mais la normalisation hâtive d'une solution empirique et sociale du problème. Malheureusement, les Eglises néerlandaises réformées de l'Afrique du Sud, au lieu de juger ce problème à la lumière de la Parole de Dieu dont témoignent les Ecritures, l'ont rationalisé. Elles se sont laissé gagner par une tentative de justification de l'attitude afrikaaner, au risque de préférer à la fidélité à la Parole de Dieu la fidélité politique à leur nation. Ce ne sera que par la « redécouverte de la valeur inaliénable de la personnalité humaine » que ces Eglises pourront reposer le problème. Et l'auteur d'esquisser un parallèle entre l'apartheid et les théories catholiques favorisant l'esclavage. — Enfin, le P. Niederberger montre que l'attitude missionnaire de ces Eglises a évolué en fonction de tout ce complexe politico-historique. Ce n'est que récemment que ces Eglises, quoi qu'elles en disent, ont découvert l'importance de leur tâche d'évangélisation, et encore avec bien des réticences. — Ce travail monumental répond exactement aux propos de son auteur. Certes, il est limité à quelques Eglises de l'Afrique du Sud, mais l'auteur a su rendre leur destin exemplaire. Les connaissances linguistiques et historiques de l'auteur lui permettent de présenter toute une série de documents rares ou d'accès difficile. Une bibliographie suffisante — mais incomplète pour tout ce qui touche au Conseil œcuménique — ainsi que d'utiles index, complètent ce travail. PIERRE FURTER.

MARTIN WERNER : *Glaube und Aberglaube.* Aufsätze und Vorträge, gesammelt aus Anlass seines 70. Geburtstages. Bern, Verlag Paul Haupt, 1957, 261 p.

A l'occasion de ses soixante-dix ans, les amis et disciples de M. Werner lui ont offert la publication de ce recueil de quelques-uns de ses propres travaux. Le choix en est judicieux : il permet d'apprécier les capacités variées du jubilaire, tant dans le domaine de l'histoire du christianisme que dans celui de l'histoire des religions, de l'apologétique ou de l'éthique. Tous les problèmes abordés le sont au moyen d'une analyse pénétrante, d'autant plus intéressante qu'elle ne s'encombre pas de préjugés. Une information historique très étendue sait ici se mettre au service d'exposés clairs et actuels. Les angles d'attaque des divers problèmes sont toujours bien choisis. Et pourtant on ne peut se défendre de regretter une certaine sécheresse alliée à une manière de nouveau dogmatisme. M. Werner a une certaine conception de la vérité chrétienne, et tout ce qui dans l'histoire du christianisme antique s'en écarte est qualifié de « frühkatholisch » : la réalité historique est beaucoup plus complexe que ce terme ne permet de le supposer. De même, l'application systématique des postulats de l'eschatologie conséquente, si elle peut être éclairante à beaucoup d'égards, s'avère très factice dès lors qu'elle doit tout expliquer, ou presque. Disciple

enthousiaste d'Albert Schweitzer, M. Werner reprend en outre à son compte l'éthique du « respect de la vie », théoriquement imbibée de foi au Dieu créateur. En fait, à lire M. Werner, on ne peut s'empêcher de penser qu'elle aboutit pratiquement à préconiser une existence humaine singulièrement privée de la présence active de Dieu. Il manque au libéralisme, souvent séduisant, de M. Werner, le sens mystique qui fait la saveur du libéralisme français. — Mais on tirera grand profit à lire plusieurs de ces études, celles par exemple qui sont consacrées à une approche psychologique de Luther, quand bien même des prémisses psychologiques ne sauraient introduire une conclusion théologique, comme M. Werner semble leur en reconnaître le droit. Signalons enfin un excellent exposé de la pensée d'Albert Schweitzer : quiconque voudra se renseigner rapidement sur elle pourra s'y reporter avec la certitude de puiser à bonne source. Une bibliographie des œuvres de M. Werner complète cet ensemble de quinze articles que précède une « préface-félicitation » biographique de M. Marti. BERNARD REYMOND.

PHILIPPE DAULTE : *La Communion des Saints.* Collection « Vie et Pensée chrétienne », Bibliothèque des Arts, Lausanne-Paris, 1956, 41 p.

C'est dans un louable esprit œcuménique que l'auteur aborde le problème de l'interprétation de l'article du Credo : *communionem sanctorum.* Il se préoccupe de savoir dans quelle mesure les conceptions catholique et protestante peuvent, sur ce point de doctrine, « se conjoindre et s'enrichir réciproquement ». D'où le déroulement des chapitres de cet opuscule : la communion des saints dans l'Eglise romaine, chez les réformateurs, dans le protestantisme moderne, puis : vers la conciliation. Si pertinent que soit dans l'ensemble l'exposé du professeur Daulte, on doit regretter deux lacunes importantes : la pensée de l'Eglise ancienne et de l'époque patristique sur le sujet, et celle des confessions chrétiennes autres que le romanisme et le calvinisme, notamment de l'orthodoxie orientale et de l'anglicanisme. Tout entretien œcuménique limité au dialogue entre Rome et Genève risque de simplifier par trop les questions et de conduire à une impasse. L'orthodoxie est par excellence l'Eglise du dogme de la communion des saints, mais sans le contexte des mérites et de leur réversibilité qui caractérise la version romaine de ce dogme. La piété anglicane, reflétée dans l'hymnologie, a aussi beaucoup à nous apprendre sur ce chapitre. Le ressourcement à l'Ecriture sainte (ainsi Héb. 12 : 22-24, et Apoc., *passim*) et à la tradition primitive est indispensable à la conciliation des points de vue confessionnels divergents. Dans le cadre du mouvement œcuménique, les théologiens de *Faith and Order* ont fait sur ce sujet un travail fécond.

RICHARD PAQUIER.

HERMANN GAUSS : *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos.* II, 2. Die Dialoge der literarischen Meisterschaft : Phädo, Symposium, Staat und Phädrus. Bern, Herbert Lang, 1958, 272 p.

Rendant compte dans cette Revue — 1954, p. 316 — de l'introduction générale au *Handkommentar*, M. Victor Goldschmidt y a déjà souligné que le propos de l'auteur est de dégager des œuvres de Platon les thèmes propres à fonder un « platonisme chrétien » d'expression moderne. Le volume consacré

aux dialogues majeurs obéit moins à ce programme que les précédents en ce qu'il aboutit moins qu'eux à défendre l'actualité de la pensée de Platon. Mais c'est qu'il concerne des œuvres à cet égard moins fécondes. Aussi les jugements et bilans qui concluaient assez régulièrement, dans les deux autres volumes, les commentaires de chaque dialogue se réduisent-ils ici à peu près à ce seul éloge conclusif : « C'est là, plus qu'en aucun autre lieu de l'histoire de la philosophie, qu'on trouve ce κτῆμα εἰς ἀεί dont la possession et l'assimilation font de celui qui l'a conquis par l'intérieur un philosophe et le munissent d'un sortilège capable de défier les assauts du dehors, fût-ce ceux que lui livre notre XXe siècle. » Selon M. Gauss, en effet, ces dialogues viseraient un public plus étendu et se soucieraient moins de fonder méthodiquement les vérités qu'ils proclament, laissant ainsi moins de place au philosophe — donc au maître des penseurs à venir — qu'au voyant et au poète. Il ne serait donc pas légitime d'en faire le centre de l'interprétation de Platon, et s'ils ont à eux seuls fixé pour des siècles son portrait de philosophe, ce qu'on ne peut contester, cette tradition ne saurait engager à jamais le lecteur de son œuvre. — Pour le *Phédon*, qui bénéficie de la plus longue étude, M. Gauss s'emploie à démontrer qu'il ne traite si longuement de l'immortalité de l'âme que pour magnifier l'attitude du vrai philosophe devant la mort, mais que l'enseignement du dialogue consiste en une démonstration du pouvoir de la réflexion philosophique dans la conquête de la sagesse. De ce point de vue, défendu avec une grande pénétration, le *Phédon* s'apparente au *Banquet*, où Platon dépeint l'attitude du vrai philosophe devant la vie, les principaux développements sur l'amour n'ayant pas leur fin en eux-mêmes mais dans la démonstration que la morale du sage se fonde sur un amour du Bien, qu'elle est ainsi une religion du Souverain Bien. On reconnaît dans cette dernière interprétation l'un des thèmes dominants de la pensée de M. Gauss, déjà exposé dans son introduction générale au chapitre qui traite de l'aspect religieux de la philosophie de Platon (I, 1, 52). La *République*, en revanche, parce que la politique l'éloigne des préoccupations qu'il juge propres à une *philosophia perennis*, lui paraît sur bien des points désuète et ne retient son attention, dans un commentaire d'ailleurs peu étendu, que dans ses parties non politiques : la philosophie comme reine des disciplines, la définition du Bien, le juste et la justice. Dans le *Phèdre*, enfin, son intérêt se porte surtout sur la discussion relative à la valeur de la rhétorique, discussion dont la conclusion négative montrerait le vrai philosophe refusant de donner forme écrite à une pensée dont il n'admet jamais qu'elle puisse être définitive. — Tels sont, trop brièvement présentés, les aspects de ces dialogues auxquels M. Gauss attache sa préférence. Dans la perspective qu'il s'est assignée et qu'il ne s'agit pas, dans le cadre de ce compte rendu, de juger, il tire certainement le meilleur parti des textes qu'il commente. La conduite même du commentaire, qui procède par analyse de chapitres entiers et descend rarement au mot à mot ou seulement à la structure des paragraphes, se prête parfaitement à son dessein : elle introduit beaucoup de clarté dans le plan souvent dédalique de Platon et permet la discussion sans faire oublier son point de départ. Il reste paradoxal que des dialogues de cette importance se trouvent, en vertu du point de vue adopté, moins longuement analysés que d'autres qui n'ont pas dans l'œuvre platonienne une situation aussi considérable : on peut se demander si l'espèce d'éloignement que l'auteur paraît éprouver à leur égard, quoi qu'il en ait, ne condamne pas, dans une certaine mesure, son entreprise. Mais il s'en est expliqué en distinguant d'emblée la maîtrise littéraire attestée par ces œuvres de leur contenu philosophique tel que sa conception de la *philosophia perennis* le définit. On ne peut

donc que le louer, en définitive, d'avoir su résister à la tentation de s'écarter de son propos, quitte à regretter que peut-être la mémoire de Platon n'y trouve pas absolument son compte. FRANÇOIS LASSERRE.

ROGER BARON : *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor.* Paris, P. Lethielleux, 1957, 284 p.

Roger Baron est l'auteur de nombreuses éditions de textes de Hugues de Saint-Victor et d'études sur cet auteur. Il les a couronnées par le présent travail qui est une thèse pour le doctorat ès lettres à l'Université de Paris. — Dans l'introduction, l'auteur pose le problème de l'authenticité et de la chronologie de l'œuvre du grand Victorin. Ensuite, le chapitre I s'attache à saisir les rapports de la raison et de la foi chez Hugues, la raison s'exerçant à *l'intérieur* de la foi et non pas *à côté* comme chez Thomas d'Aquin. L'auteur fait observer justement que ce serait une erreur de croire que la raison est méprisée par Hugues, quand est méprisée seulement la raison qui ne se donne pas pour fin de connaître Dieu. Le chapitre II présente la division hugonienne du savoir et la classification des sciences, puisque la philosophie chez lui, comme d'ordinaire au XII[e] siècle, est l'ensemble des sciences. L'auteur étudie aussi la place non seulement des arts libéraux, mais aussi des arts mécaniques. Le chapitre III traite de la science divine ou qui concerne Dieu, c'est-à-dire de la théologie. Le chapitre IV, qui est consacré aux différentes formes de sagesse, montre que la science divine est en continuité avec les sciences et les arts. Enfin, le dernier chapitre traite de la sagesse de contemplation qui achève l'édifice du savoir hugonien. — L'ouvrage comprend de riches développements et montre avec clarté que la science et la sagesse chez Hugues ne sont pas dissociées. Il n'est pas de démarche rationnelle pour le Victorin qui n'entre dans la perspective de la transformation de la vie. Il reste cependant que l'auteur, de culture thomiste, trahit souvent quelque embarras devant une conception des rapports de la raison et de la foi, de la science et de la religion, qui n'est pas fondée sur les distinctions de saint Thomas. FERNAND BRUNNER.

LÉON BAUDRY : *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham.* Etude des notions fondamentales. Paris, P. Lethielleux, 1958, 300 p.

La bibliographie ockhamiste, comparée à celle de Bonaventure ou de Thomas d'Aquin, est mince. Aussi faut-il se réjouir de ce nouveau travail que Léon Baudry consacre au célèbre nominaliste. Ce lexique ne donne pas seulement les définitions des termes philosophiques employés par Ockham — définitions d'Ockham lui-même toutes les fois que c'est possible — mais un véritable commentaire de ses termes appuyé par des citations parfois inédites. Ce commentaire reste discret, l'auteur prenant soin de renvoyer aux ouvrages sur Ockham où la question est traitée d'une manière étendue. — Il va de soi que l'ouvrage n'est pas destiné à être lu de bout en bout comme un traité. C'est Ockham qu'il faut lire en se servant de cet instrument de travail. Mais, en choisissant certains termes caractéristiques comme ceux de : intentio, causa, libertas, materia, metaphysica, notitia, universale, etc., on pénètre dans la pensée d'Ockham, guidé par un maître sûr. Les affirmations du philosophe médiéval se situent les unes par rapport aux autres et par rapport à celles des autres médiévaux, en particulier Duns Scot, d'une manière précise et nuancée. — Cet ouvrage est

donc plus qu'un lexique. Il constitue les éléments d'un traité où la logique, la physique et la métaphysique d'Ockham seront exposées, espérons-le, prochainement. FERNAND BRUNNER.

MARCEL DUPASQUIER: *Edgar Quinet en Suisse.* Neuchâtel, La Baconnière, 1959, 279 p.

Les lecteurs de la Revue ont eu l'occasion d'apprécier le dernier chapitre de cet ouvrage dans le premier numéro de l'année 1958, chapitre traitant des relations de l'écrivain français, l'un des plus énergiques « résistants » au régime antidémocratique instauré par Napoléon III, avec la pensée protestante en Suisse romande. L'auteur a su évoquer, avec le soin minutieux d'un historien rompu à toutes les exigences de sa science, la vie du ménage Quinet retiré en Suisse dont il apprécia l'hospitalité et où il créa, dans une maison de Veytaux, un centre où nous voyons défiler bien des personnages plus ou moins illustres que la France bonapartiste ne tolère pas dans ses frontières ou qui ne s'y sentent plus à l'aise, attendant le moment et le préparant où sera réinstauré un régime républicain. Parmi tant de détails parfois pittoresques, notons les fréquents séjours des Quinet à Genève, où ils comptent de fidèles amis dans la bourgeoisie savante et riche de la ville. Pour composer l'élégant volume qu'il nous offre, l'auteur a notamment utilisé le volumineux *Mémorial d'exil* dû à la plume de Mme Quinet, excellente portraitiste, et des lettres inédites. On ne lit plus guère Edgar Quinet, mais le livre de M. DuPasquier nous fait bien comprendre le rayonnement qu'a eu sa belle personnalité et l'influence de cet incorruptible adversaire de tous les despotismes sur toute une génération de Français qui fournit à la troisième République naissante l'élite d'esprits libéraux dont elle avait besoin. HENRI-L. MIÉVILLE.

F. J. J. BUYTENDIJK : *Attitudes et mouvements* (Etude fonctionnelle du mouvement humain), traduit du néerlandais par L. van Haecht. Paris, Desclée De Brouwer, 1957, 494 p. Collection « Textes et études anthropologiques ».

Né en 1887, formé comme médecin, adonné à la recherche physiologique, puis après la première guerre mondiale professeur de biologie générale à l'Université libre d'Amsterdam, ce qui lui donne occasion de se spécialiser en psychologie animale, Buytendijk résume à lui seul l'évolution vers l'anthropologie philosophique de toute une génération de biologues et de psychologues de langue allemande. L'influence décisive, avouée, est ici celle de Max Scheler, d'une dizaine d'années plus âgé, mais disparu prématurément dès 1928. Ce que Buytendijk nous offre depuis une vingtaine d'années correspond assez exactement au programme que Scheler avait tracé à la recherche biologique et physiologique, dans la mesure où elle touchait à l'homme. En français, son dernier grand ouvrage, le *Traité de psychologie animale* (paru dans la collection « Logos », aux Presses Universitaires, en 1952) montait de l'animal vers l'homme. Celui dont il est question ici s'installe délibérément au niveau humain, même si, à première vue, il semble porter sur ce qui est le plus immédiatement comparable à ce que l'on peut enregistrer aux niveaux d'animalité inférieure. Les attitudes et les mouvements cependant ne sont jamais de simples organisations spatio-temporelles, en terme d'extériorité. Ce qui reste réductible à ces organisations

« mécanistes » n'est ni proprement humain, ni même intéressant à aucun degré : artifact de laboratoire, entièrement constitué par le savant dans la façon dont il tripatouille le vivant pour pouvoir l'étudier et l'analyser. Nous aurions là comme un pôle extrême, où l'intelligibilité disparaît pour faire place à de pures concaténations de causes et d'effets également prévisibles. C'est à partir de ce pôle que l'on doit poser le problème de l'attitude ou du mouvement humain, mais c'est toujours en en partant vraiment, c'est-à-dire en le *quittant*, car sinon on se coupe soi-même l'objet de son étude. — Dans cette perspective, Buytendijk parvient à ne rien sacrifier. La physiologie n'est pas pour autant reniée : mais elle est à sa place, qui n'est pas la première dès le moment qu'on veut comprendre l'attitude ou le mouvement, et pas seulement le constater. Surtout, c'est la richesse des perspectives expressives qui frappe dans un ouvrage comme celui-ci, c'est-à-dire tout ce qu'un mouvement contient au-delà de sa finalité immédiate. Indiscutablement, il y a là des chapitres qui comptent dans toute psychologie un peu complète, et pourtant qui manquent dans des saisies plus objectivistes. — Cependant, cette utilisation de la phénoménologie schélérienne n'en masque pas entièrement le caractère problématique. En définitive, la phénoménologie reste philosophiquement ambiguë, dans la mesure où elle ne se parachève pas en une dialectique de type hégélien et ne se récupère pas elle-même dans sa propre théorie. Mais en science, cette ambiguïté est encore plus prononcée. On pourrait formuler sa problématique en disant que sans l'attitude phénoménologique, on n'accède pas à certains domaines de phénomènes, mais on ne peut pas non plus en épuiser l'étude en demeurant à l'intérieur de cette attitude. L'objectivation a ses exigences, et la « compréhension » phénoménologique finit vite par verser dans un jeu verbal ou dans une dogmatique péremptoire. Certes, la psychologie « classique » n'est pas arrivée à résorber tous les problèmes de l'expression corporelle, mais il n'est pas dit qu'une psychologie objectivante rigoureuse, de type hullien, comme celle qu'essaie Berline, n'y parvienne pas au bout de ses complications conceptuelles. C'est pourquoi cet ouvrage, comme toute œuvre philosophique de quelque valeur, est « juste dans ce qu'il affirme » (et notamment dans ce qu'il s'efforce de mettre en évidence dans l'empan de sa *curiosité* psychologique), mais « faux dans ce qu'il nie » (et notamment sa répudiation de principe des saisies objectivantes). Qu'il y ait un problème, interne à la psychologie, de l'articulation nécessaire des diverses saisies qui nous laissent espérer une connaissance de l'homme, voilà qui est certes hors de question. Mais la solution que nous propose Buytendijk, en supprimant en principe la saisie objectivante, reste en deçà de ce que l'on doit aujourd'hui exiger, et semble curieusement perpétuer des polémiques dont trente années d'évolution rapide à l'intérieur de la psychologie scientifique nous ont éloignés.

PHILIPPE MULLER.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J. H. Breasted : *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt.* New York, Harper & Brothers, 1959, xx + 379 p.

Réimpression du fameux « classique » de l'histoire des religions publié pour la première fois en 1912. John A. Wilson, ancien directeur de l'Oriental Institute de Chicago, y présente une notice biographique sur l'auteur ; à part cela, rien n'est changé à l'édition de 1912. C'est dire que l'ouvrage, avec ses nombreux textes traduits de l'égyptien, garde toute sa valeur, bien que nos connaissances, surtout en ce qui concerne les cultes locaux, aient été considérablement élargies depuis.

Xavier de Planhol : *Le monde islamique : Essai de géographie religieuse.* Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 146 p. Collection « Mythes et religions », 34.

Une étude de sociologie de la religion, sous l'angle particulier de la géographie. Les rapports entre l'Islam, religion des cités caravanières des régions arides et semi-arides, et l'aspect extérieur des pays musulmans sont étudiés dans cinq parties : L'Islam et la cité, l'Islam et l'exploitation du sol, géographie des pèlerinages, les communautés sectaires et minoritaires, et, en guise de conclusion, les facteurs géographiques dans l'expansion de l'Islam. Ouvrage suggestif et d'une information très sûre, nuancé dans sa méthode aussi bien que dans ses résultats.

Jaques Jomier : *Bible et Coran.* Paris, Editions du Cerf, 1959, 148 p. Collection « Foi vivante ».

La prédication de Mouhammad et la naissance, voire l'expansion de l'Islam sont, on le sait, inconcevables sans l'existence préalable de la Bible et des traditions juives et chrétiennes. L'auteur présente ces rapports de façon succinte mais complète, commençant par une brève histoire de la jeune communauté musulmane, analysant tour à tour les grands thèmes de la prédication de Mouhammad, pour aboutir à la conclusion que les seuls éléments proprement bibliques du Coran sont ceux du Pentateuque (p. 137). Cela signifie que l'Islam, à l'encontre des religions bibliques, ne connaît pas l'histoire du salut dans sa totalité, mais propage une « religion naturelle et immuable ». Dans la mesure où la Bible, elle aussi, préconise des « valeurs naturelles », musulmans et chrétiens peuvent cependant s'entendre. Ouvrage utile bien que typiquement catholique romain.

Richard Hönigswald : *Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen.* Stuttgart, Kohlhammer, 1957, 191 p. Schriften aus dem Nachlass von R. Hönigswald, Bd. 1.

Ce livre posthume étudie les bases inconscientes sur lesquelles reposent les anciennes cosmogonies (babylonienne, égyptienne, hindoue, iranienne, phénicienne, grecque, italique et biblique), c'est-à-dire les problèmes philosophiques que soulève l'analyse systématique de leur contenu : problèmes de la substance, du langage, de la différenciation des choses par rapport au tout, de l'espace et du temps, etc. Etude philosophique que l'exégète lui aussi méditera avec profit. L'auteur a bien remarqué les différences fondamentales entre les récits païens et Gen. 1. — Le but de l'ouvrage étant philosophique plutôt que théologique, les liens entre Gen. 1 et la « Heilsgeschichte » sont ignorés.

GEORG FOHRER : *Elia.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1957, 96 p. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes, 31.

Quatre chapitres. Le premier contient un bref commentaire sur les récits relatifs à Elie, laissant de côté le récit de son ascension, II Rois 2. Le second retrace l'histoire de cette tradition, suggérant qu'elle est composée de six récits et de six anecdotes dont l'origine et l'évolution jusqu'à l'état actuel sont analysées. Le troisième essaie de distinguer les éléments de valeur historique douteuse. Le reste est considéré comme historique et rattaché à ce que nous savons encore de l'histoire du IXe siècle. Le dernier chapitre, enfin, offre une tentative d'appréciation théologique de l'œuvre d'Elie. Celui-ci a, tout en gardant certaines affirmations traditionnelles, enrichi la religion d'Israël de plusieurs idées nouvelles.

H. E. DEL MEDICO : *Le mythe des Esséniens.* Paris, Plon, 1958, 334 p.

On connaît la thèse massive de l'auteur sur les découvertes du désert de Juda : les déclarations de Philon, Pline l'Ancien et Josèphe sur les « Esséniens » n'ont fait qu'accréditer une légende ; les Esséniens n'ont jamais existé ; les documents récemment retrouvés ne sont qu'un amas de textes incohérents, d'époques diverses, jetés là parce qu'inutilisables. C'est à retracer les origines et le développement de la « légende essénienne » jusqu'à la fin du moyen âge que ce volume est consacré. La thèse principale de ce livre est hautement fantaisiste ; mais on y lit nombre de remarques utiles.

X. L. LÉON-DUFOUR, S.J. : *Concordance des évangiles synoptiques.* Paris - Tournai - Rome - New York. Desclée & Cie, 1956.

Le savant professeur à la Faculté de théologie d'Enghien pense avec raison qu'il « ne suffit pas de lire les évangiles séparément mais qu'il faut les lire simultanément ». Par un ingénieux système de couleurs diverses, sa concordance permet, non de comparer les textes parallèles dans les mots, comme le fait une synopse grecque, mais dans leur sens global. Cet ouvrage apportera une originale initiation au fait synoptique aux personnes toujours plus nombreuses que ces questions intéressent.

ED. THURNEYSEN : *Le Sermon sur la montagne.* Genève, Labor et Fides, 1958, 69 p.

Chacun s'accorde aujourd'hui à penser que les chapitres 5 à 7 de Matthieu tirent leur vraie signification de celui qui les prononce, le Christ. Mais qu'est-ce, au juste, qu'une interprétation « christologique » de ces chapitres, les plus connus, ou méconnus, de la Bible ? « Le Sermon sur la montagne est ce témoignage d'un monde qui vient, et par là même il témoigne de Jésus et de Jésus seul, car c'est lui qui, dans ce Sermon sur la montagne, saisit notre vie et y dresse le signe de ce monde qui est en train de venir » (p. 27). Cette interprétation, peut-être plus luthérienne ou paulinienne que matthéenne, relève un aspect capital du texte biblique.

ALBERT SCHWEITZER : *Das Messianitäts - und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu.* Dritte unveränderte Auflage. Tübingen, Mohr, 1956, 109 p.

Paru en première édition en 1901, ce petit livre demeure fort impressionnant. On connaît sa thèse essentielle : les Vies de Jésus du XIXe siècle ont fait fausse route ; il est impossible d'écrire un portrait psychologique et moral de Jésus ; celui-ci, dès le jour de son baptême jusqu'à sa mort (quelques mois

plus tard) fut entièrement dominé par la certitude de l'éclatement imminent du Règne dont il devait devenir le Messie glorieux au travers de la mort. — Ce qui a beaucoup plus vieilli, par contre, c'est l'appel à « l'héroïsme » qui sert de conclusion à cette contestable mais magistrale esquisse historique.

KARL BARTH : *Christ et Adam d'après Romains* 5. Genève, Labor et Fides, 1959, 80 p.

Paru d'abord dans les « Theologische Studien », ce texte est une explication des versets 12 à 21 de Romains 5. Il peut être résumé dans ces mots de la p. 11 : « ... l'anthropologie particulière de Jésus-Christ — l'Unique pour tous et tous dans l'Unique — est aussi le secret d'Adam et par conséquent la loi de toute anthropologie. » Ce secret, c'est que, même enveloppé par le mal et la mort, parce qu'il est lié à l'humanité sauvée par le Christ, tout homme est en quelque sorte l'annonciateur du salut. Que voilà une façon nouvelle de parler du péché et de la misère de l'homme !

HANS CONZELMANN : *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas.* Tübingen, Mohr, 3e éd., 1960, 241 p.

Il est rare qu'un ouvrage technique d'exégèse biblique atteigne sa troisième édition en six ans. C'est que la thèse de l'auteur a résisté victorieusement au feu très nourri de la critique. Elle peut être résumée de la manière suivante : alors que les écrits pauliniens et les deux premiers évangiles situent l'Eglise à la fin des temps, Luc et les Actes la situent « au milieu de l'Histoire » ; Jésus et ses apôtres y préparent les fidèles à affronter de longues années de persécutions et d'activité missionnaire. Cette thèse fondamentale renouvelle l'exégèse pour d'innombrables expressions particulières des textes. Dans cette troisième édition, l'auteur a heureusement tenu compte des remarques qui lui ont été présentées.

WALTER LÜTHI : *Gottes Völklein.* Bibelarbeit und Predigt gehalten am Deutschen Evangelischen Kirchentag 1959 in München. Basel, Verlag Friedrich Reinhardt AG., s. d., 72 p.

Notre compatriote publie dans cette plaquette les trois études bibliques (Deut. 7 : 6-11 ; Jean 15 : 1-17 ; Jean 15 : 18-27) qu'il a présidées au dernier « Kirchentag », et la prédication qu'il prononça le 16 août sur le récit de la guérison du sourd (Marc 7 : 31-37). Les études sont plutôt des homélies adressées à la foule qui se presse dans une halle et « draussen auf der Wiese ». La prédication est incisive, riche d'exemples et d'allusions à la situation contemporaine sans cesse présente au cœur des 50 000 participants de ce Rassemblement.

JEAN COLSON : *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 152 p. Textes et études théologiques.

L'auteur veut, par ces pages, constituer un dossier théologique et historique pour faciliter les décisions que l'Eglise romaine sera sans doute invitée à prendre au sujet d'une revalorisation et d'une réorganisation de la fonction de diacre. Ce dossier contient les textes néotestamentaires, les textes judaïques apparentés (Qumrân !), les textes majeurs de l'Eglise ancienne, cités presque tous *in extenso* et réunis de façon systématique. On sera reconnaissant à l'auteur d'avoir rassemblé tant de textes avec acribie ; en revanche, on sera parfois surpris de la manière dont il les classe et les interprète, en particulier en ce qui concerne les documents qui s'appliquent aux diaconesses (p. 63-69 ; 121-139). Jean Colson annonce un prochain ouvrage sur l'origine du sacerdoce dans l'Eglise. Sans doute tentera-t-il d'y expliciter en détail la distinction qu'il établit entre le « sacerdoce sacerdotalisant » des ministres et le « sacerdoce sacerdotalisé » de l'Eglise.

BRUNO H. VANDENBERGHE : *Onze Vaders in het Geloof*. Antwerpen-Bilthoven, 'T Groeit-H. Nelissen, s. d., 175 p.

Il s'agit d'une série de monographies consacrées aux Pères de l'Eglise, de Clément de Rome à Augustin et à Cyrille d'Alexandrie, en passant par Origène et Tertullien. Il s'agit moins d'études que de présentations destinées à introduire tant aux hommes qu'à leurs œuvres écrites. Ce livre s'adresse donc au grand public, non aux spécialistes.

HIRAM PERI (PFLAUM) : *Der Religionsdisput der Barlaam-Legende, ein Motiv abendländischer Dichtung*. Untersuchung, ungedruckte Texte, Bibliographie der Legende. — Salamanca, Universidad, 1959. Acta Salmanticensia iussu senatus universitatis edita, Filosofia y Letras, Tomo XIV, num. 3. 275 p. + hors-textes.

Magnifique édition de fragments inédits se rapportant à la légende de Barlaam et Joséphat, et à son histoire à travers la littérature occidentale. L'introduction souligne l'importance de ce thème, unique, traité par la légende de Barlaam : victoire de la religion chrétienne sur toutes les autres. L'étude des diverses épopées qui doivent peu ou prou à cette légende est suivie des textes restés encore inédits, à quoi s'ajoutent près de quatre cents numéros de bibliographie, un index complet, les photocopies des principaux manuscrits, et un tableau synoptique de l'histoire de la légende.

JEAN MEYENDORFF : *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris, Editions du Seuil. Coll. Maîtres spirituels, nº 20, 1959, 188 p.

L'excellente petite collection « Maîtres spirituels » aborde avec ce nouveau volume un sujet peu connu des occidentaux que nous sommes : l'hésychasme et son plus illustre représentant au XIVe siècle. M. Meyendorff réussit à rendre actuelle cette pensée d'une rare densité où l'existentialisme théologique s'unit à un mysticisme christocentrique pour l'emporter sur l'humanisme païen de la Renaissance. Cette spiritualité aux racines vénérables a de quoi plaire aux réformés. Très belles photos dans le texte.

HENRI MARGENAU : *Thomas and the Physics of 1958 : a confrontation*. Milwaukee, Marquette University Press, 1958, 61 p.

Juger la science moderne du point de vue de saint Thomas, et saint Thomas du point de vue de la science moderne ; démontrer que, si la physique matérialiste du siècle passé ne pouvait s'accorder avec la *Somme*, il n'en est plus de même de celle d'aujourd'hui, le savant étant devenu moins assuré sur ses positions et plus spontanément ouvert aux questions métaphysiques, tel est l'objet de ces pages sympathiques. Mais saint Thomas y remporte une victoire qu'on voudrait moins facile et surtout moins acquise dès le départ.

Saint Vincent Ferrier. Textes choisis et présentés par BRUNO H. VANDENBERGHE. Namur, Editions du Soleil levant, 1956, 190 p.

L'importance de l'homme d'Eglise qui joua un rôle si considérable au début du XVe siècle ne doit pas faire oublier la profondeur de sa vie ascétique et mystique. Le *Traité de la vie spirituelle* et les extraits de sermons rassemblés dans ce volume représentent à cet égard un bon moyen d'approche.

ANDRÉ DODIN : *Saint Vincent de Paul et la charité*. Paris, Editions du Seuil, 1960, 188 p. Maîtres spirituels, nº 21.

« Nous ne pouvons mieux assurer notre bonheur éternel qu'en vivant et mourant au service des pauvres entre les bras de la Providence et dans un actuel

renoncement de nous-mêmes pour suivre Jésus-Christ » : En cette année tricentenaire de la mort de M. Vincent, où de fort nombreux ouvrages tentent de faire revivre cette figure exceptionnelle, il était bon que le petit précis de M. Dodin mette un accent particulier sur la spiritualité du saint. Un aperçu biographique et des considérations doctrinales préparent à la lecture d'une belle anthologie de textes divers. En fin de volume, on fait le point des controverses traditionnelles sur la vie de saint Vincent de Paul : la date de sa naissance, sa captivité en Barbarie et sa conversion. Présentation soignée comme le veut la collection.

Gabriel Mutzenberg : *Le prisonnier d'Innsbruck.* Genève, Labor et Fides, 1960, 74 p.

Ce nouveau volume de la collection « Histoire de la Réforme racontée aux jeunes » présente, en un récit alerte et bien conduit, le ministère du prédicant grison Blasius Alexander qui fut exécuté, martyr de la foi réformée, le 23 décembre 1622 à Innsbruck.

Constitution de l'Eglise évangélique luthérienne de France et Règlements synodaux. Paris et Montbéliard, 1958, 92 p.

Les luthériens de France connurent d'abord autant d'ordonnances ecclésiastiques qu'il y avait de principautés. Ce n'est qu'en 1802, puis surtout en 1852, que les Inspections d'Alsace, de Paris et de Montbéliard reçurent une organisation commune sous le nom d'Eglise de la Confession d'Augsbourg. Au moment où le protestantisme français prend de plus en plus conscience de son unité, il est important de mieux connaître, par cette brochure fort bien présentée, une des familles spirituelles qui le composent.

Ernst Staehelin : *La question des Jésuites.* Lausanne-Paris, La Bibliothèque des Arts, 1956. Collection « Vie et Pensée chrétienne ». Traduction sur la 2e édition allemande par Hubert Von der Mühl et Jean-Louis Cornuz. 53 p.

L'auteur prend position sur le problème de la suppression en Suisse de l'Ordre des Jésuites, acquise en 1874, et remise en question en 1954. Il montre tout d'abord que les Jésuites n'ont pas été institués à la seule fin de combattre la Réforme, et que d'autre part leur théologie morale n'est pas plus casuistique (au sens propre) que tout le « probabilisme » de l'Eglise tant catholique que protestante. Que Pascal, enfin, s'est trompé dans la plupart de ses attaques, soit volontairement, soit qu'il ait été mal renseigné. Que, en conséquence, il convient d'abroger les articles constitutionnels de 1874. Il ressort de cette étude l'impression que l'auteur se meut dans un climat très libéral et très œcuménique, et ce climat a quelque chose de rassurant, sinon de tout à fait convaincant.

Heinz-Dietrich Wendland : *Gottesdienstliche Gemeinde und Weltliche Christenheit.* Zurich, Zwingli-Verlag, 1958, 27 p. Kirchliche Zeitfragen, Heft 45.

Ce petit cahier, qui reprend et exploite certaines idées majeures de l'important ouvrage du même auteur : *Die Kirche in der modernen Gesellschaft* (Hamburg, Furche Verlag, 2e éd. 1958), est un vigoureux appel adressé à l'Eglise d'aujourd'hui pour l'exhorter à ne pas oublier que sa première justification sur terre est d'y célébrer la victoire et la gloire de son Seigneur, et que cette victoire du Christ exige d'elle une imagination missionnaire toujours renouvelée.

ARNOLD EHRHARDT : *The Apostolic Ministry.* Edinburgh-London, Oliver & Boyd, 1958, VI + 60 p. Scottish Journal of Theology. Occasional Papers No. 7.

Quatre conférences prononcées à des rencontres d'ecclésiastiques anglicans, sur le sens du terme « apostolique », l'ordination, la succession apostolique et l'épiscopat. On retrouve dans ces pages de l'ex-juriste luthérien allemand, devenu vicaire anglican après avoir passé par l'enseignement de K. Barth, la verve, l'érudition et le goût de la polémique que l'on appréciait déjà dans son ouvrage « The Apostolic Succession in The two First Centuries » (London, Lutterworth, 1953). On regrette cependant que l'auteur n'ait pas jugé utile de donner, en notes, les références aux sources exégétiques, historiques et patristiques qu'il utilise à profusion. De ce fait cet ouvrage ne pourra guère jouer, dans les débats scientifiques sur l'histoire du ministère dans l'Eglise ancienne, le rôle qu'il aurait mérité.

PIERRE PETIT : *Lourdes, les protestants, la tradition chrétienne.* Paris, « Les Bergers et les Mages », 1958, 134 p.

Fort bien documenté, farci de citations significatives, écrit avec respect et sympathie, ce petit livre rendra service à quiconque désire être initié solidement et brièvement à l'énorme phénomène de Lourdes. Peut-être la conclusion sur la signification des pèlerinages n'est-elle pas absolument satisfaisante. Certes, Jésus est la seule « voie », mais cela signifie-t-il que toute espèce de pèlerinage est exclu par la foi évangélique ?

JOHANNES HAMEL : *Le combat de l'Eglise dans l'Allemagne de l'Est.* Genève, Labor et Fides, 1958, 62 p.

L'auteur, pasteur et professeur en Allemagne de l'Est, examine la question délicate de l'attitude de l'Eglise dans son pays, en particulier celle de la « confirmation ». Sa thèse générale est que l'Eglise, au lieu de se défendre, de se prévaloir des droits publics que l'Etat lui reconnaît encore en principe, serait plus forte, d'une force plus chrétienne, en adoptant l'attitude positive d'un témoignage moderne et actuel rendu à la grâce de Dieu. « Il conviendrait avant tout de reconnaître avec gratitude que, sans aucun mérite, nous nous trouvons placés sous l'autorité de magistrats relevant eux aussi de la patience et de la providence miséricordieuse de Dieu, même si nous devons souffrir de la mauvaise volonté et du fanatisme de ces magistrats » (p. 30). Position audacieuse ; et d'une audace authentiquement chrétienne.

KARL BARTH : *Lettre à un pasteur de la République démocratique allemande, et la réponse.* Genève, Labor et Fides, 1959, 65 p.

On peut ne pas être d'accord, sur le fond, avec l'auteur. On ne peut, cependant, qu'être impressionné par l'autorité nuancée et pastorale avec laquelle il a répondu aux huit questions de son interlocuteur. Et comment ne pas adhérer à ses deux propositions fondamentales ? A l'Ouest et à l'Est, l'Eglise se heurte à deux sortes de matérialismes qui, en définitive, s'accordent à refuser l'Evangile. L'Eglise n'a pas à « défendre ses droits » car, en définitive, elle ne possède aucun droit d'exister sur la terre ; sa seule défense est le témoignage joyeux et intrépide rendu à celui qui aime tous les hommes, voire les plus matérialistes.

G. CATHELIER : *L'éducation religieuse des adolescentes.* Lyon-Paris, E. Vitte, s. d., 260 p.

Appuyé sur une expérience de plusieurs années, poursuivie dans le quartier populaire de Charonne, à Paris, cet ouvrage présente le travail accompli par des prêtres et des laïcs soucieux de renouveler les méthodes souvent très

scolaires du catéchisme de persévérance. L'auteur n'a pas voulu simplement raconter ; il faut lui savoir gré de nous livrer le résultat de ces recherches sou, une forme élaborée, qui traduit constamment l'inspiration d'une foi vivantes ouverte et fidèle.

GERHARD LEHMANN : *Geschichte der Philosophie*. XI. *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts*. Zweiter Teil. Berlin, Sammlung Göschen 850, Walter de Gruyter & Co., 1960, 114 p.

Les mérites de cette petite collection ne sont plus à dire, et nous les avons déjà signalés ici même. Le présent fascicule comprend deux chapitres : *Phénoménologie et ontologie — Du pragmatisme au néo-réalisme*. Husserl, Scheler, N. Hartmann, d'une part, W. James et B. Russel, d'autre part, et les philosophes qui gravitent autour d'eux, sont étudiés sommairement ou du moins signalés. Utile appendice bibliographique.

HEINRICH QUIRING : *Heraklit. Worte tönen durch Jahrtausende*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1959, 164 p.

Cette présentation des Fragments est précédée d'une intéressante introduction, dans laquelle H. Quiring insiste sur le relief conféré à la pensée d'Héraclite par les sciences modernes, à côté de la poussée qu'elle a exercée sur le développement de la philosophie occidentale. On a suivi H. Diels pour le texte, et adopté une répartition en dix rubriques qui laisse toute son utilité à un répertoire analytique fort détaillé ; plusieurs essais de traduction nouvelle reposent sur une argumentation bien rapide.

SYLVAIN ZAC : *La morale de Spinoza*. Paris, Presses Universitaires de France, « Initiation philosophique », 1959, 116 p.

Ouvrage clair, juste, et aussi complet que le genre l'autorise. L'auteur examine successivement : l'homme sous le régime de la passion, l'homme sous le régime de la vertu, le sage sous le régime de la connaissance (et, de ce fait, au-delà du bien et du mal), l'ignorant sous le régime de l'obéissance, l'homme dans la cité, l'homme responsable. De brèves remarques finales situent la morale de Spinoza en tant qu'éthique *aristocratique* du salut par la connaissance, et éthique *démocratique* de l'universelle dépendance en Dieu.

COURNOT : *Critique philosophique*. Textes choisis par Claude Khodoss. Paris, Presses Universitaires de France, « Les grands textes », 1958, 235 p.

Félicitons les auteurs de cette collection d'y avoir accueilli Cournot, dont la pensée demeure toujours stimulante. Trois parties : *Du hasard à la critique philosophique — Probabilités sur le savoir — Conjectures sur l'humanité*. Un *Index* des noms propres et des questions traitées.

HERBERT W. REICHERT et KARL SCHLECHTA : *International Nietzsche Bibliography*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1960. « Studies in comparative Literature », No. 29, 135 p.

C'est là un monument, une véritable somme. Certes cette bibliographie ne contient pas *tout* ce qui a été publié sur Nietzsche ou à son propos ; il a fallu éliminer. Les éditeurs ont cependant eu la sagesse de confier à deux universités le fichier *complet* duquel ils sont partis. De plus, la plupart des titres indiqués sont suivis d'une brève caractérisation de leur contenu. Comme cette bibliographie compte près de 4000 numéros, on se rend aisément compte de l'immense

labeur exigé des rédacteurs. — La classification se fait selon les langues, ce qui permet, d'un seul coup d'œil, de savoir ce qui a été écrit sur Nietzsche en russe, en japonais, en yiddisch ou en vietnamien.

HENRI BERGSON : *Mémoire et vie.* Textes choisis par Gilles Deleuze. Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 152 p. « Les grands textes. »

Excellente sélection de textes empruntés à toutes les grandes œuvres de Bergson. Le titre sous lequel ce choix est présenté ne reflète pas pleinement la richesse de cet ouvrage, qui permet à l'étudiant d'aborder de la meilleure façon — par le texte même — tous les thèmes fondamentaux du bergsonisme.

Giornale di Metafisica (p. 753-874) — Anno XIV, nº 6, 15 nov.-déc. 1959. Società editrice internazionale, Torino.

Parmi les nombreuses manifestations en hommage à la mémoire d'Henri Bergson signalons le numéro que lui consacre Michel Sciacca dans le *Giornale di Metafisica.* On y trouve les articles suivants : Charles Boyer : *Bergson et l'immortalité de l'âme* ; J. Chaix-Ruy : *L'exigence morale dans la philosophie d'Henri Bergson* ; André-A. Deveaux : *Le mystique et le philosophe selon Bergson* ; Vittorio Mathieu : *Scienza e metafisica in Bergson* ; Carlo Mazzantini : *Evidenza e problematicà dell'iniziativa nella filosofia morale di Enrico Bergson* ; Mario Sancipriano : *« La metafisica induttiva » del Bergson* ; A. Virieux-Reymond : *Réflexions sur la nature du temps.* — Le fascicule se termine par une sérieuse bibliographie bergsonienne couvrant pour la France et l'Allemagne les années 1945-1959, pour l'Italie les années 1940-1959, tandis que la bibliographie concernant les études bergsoniennes en Espagne et en Amérique latine partent de l'année 1913.

GILBERT MAIRE : *Une régression mentale.* De Bergson à Jean-Paul Sartre. Préface de René Gillouin. Paris, Grasset, 1959. 210 p.

Gilbert Maire trace la genèse de l'existentialisme et en souligne la difficulté suivante : chez Bergson, l'attitude intellectuelle et l'attitude intuitive peuvent alterner, mais jamais coïncider, tandis que Husserl a tenté cette coïncidence et, de ce fait, a suscité « une foule de prétendus problèmes dont l'existentialisme est en quelque sorte le carrefour » (p. 111). — Rédigé dans un style mordant et polémique, ce « testament philosophique » de Gilbert Maire veut prouver que de Bergson à Jean-Paul Sartre, il y a une régression mentale. Le lecteur fera sans doute sien le jugement porté par M. Gillouin dans sa préface : scandalisé par la prétention de ceux qui avaient prétendu *dépasser* le bergsonisme, Gilbert Maire a peut-être « à son tour dépassé la mesure en englobant dans un même discrédit, sous le couvert du seul vocable de régression, plusieurs mouvements de pensée fort inégaux... »

GERHARD HUBER : *Menschenbild und Erziehung bei Martin Buber.* Zurich, Polygraphisher Verlag, 1960, 32 p.

Parler de la pensée pédagogique de l'auteur de l'inoubliable *Ich und Du* (1923), c'est atteindre au centre de sa philosophie. L'auteur nous paraît y avoir parfaitement réussi. Distinguant avec bonheur la conception buberienne des conceptions antique de l'homme politique et chrétienne de l'amour du prochain, l'auteur présente en l'éducateur selon Buber l'introducteur de l'enfant dans le monde de la nature et de la société, ce qui ne peut survenir que par le dialogue décisif, vraiment créateur, du maître et de l'enfant.

André Chouraqui : *Theodore Herzl, inventeur de l'Etat d'Israël.* Paris, Editions du Seuil, 1960, 398 p.

Nul n'était mieux placé que M. Chouraqui, délégué permanent de l'Alliance israélite universelle, pour écrire la biographie de Herzl. Fondée sur les meilleurs documents et sur une connaissance approfondie de l'histoire européenne à la fin du XIXe siècle, cet ouvrage est encore enrichi par une importante collection de documents iconographiques, par un aperçu critique de ses sources, un index biographique et une table chronologique.

Olivier A. Rabut, O.P. : *Dialogue avec Teilhard de Chardin.* Paris, Editions du Cerf, 1958, 209 p.

Publié avec l'*imprimatur*, ce petit ouvrage témoigne de la grande sympathie de son auteur pour les positions teilhardiennes, ce qui ne l'empêche pas d'exprimer de très sérieuses réserves. Contre les contaminations de la philosophie et de la théologie par la science, le P. Rabut maintient la spécificité de ces trois ordres de la pensée. « La confusion méthodologique est sans doute le plus grand reproche qu'on puisse faire à sa pensée » (p. 205). « Aux yeux du savant, la méthode est impure, partiale, irritante. Au philosophe, le défaut d'élaboration paraît pénible, peu sérieux. Pour l'honnête homme, le résultat obtenu est frappant, étonnamment expressif, et vrai (en partie) » (p. 204).

Iingeborg Heidemann : *Spontaneität und Zeitlichkeit. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft.* Köln, Kölner Universitäts-Verlag, 1958, 275 p. Kantstudien, Ergänzungsheft 75.

C'est là une thèse d'habilitation d'une élève de Gottfried Martin, professeur à Mayence. L'auteur s'attaque au problème, devenu central aujourd'hui, de la temporalité dans le cadre du kantisme. Ce problème déborde lui-même dans celui de la spontanéité de la pensée transcendantale, et de la liaison du temps au noumène par l'intermédiaire de l'imagination. — La tendance générale de l'ouvrage consiste à interpréter Kant à l'aide de distinctions scolastiques dont il serait l'héritier (c'est déjà la tendance de Heimsoeth).

Louis de Raeymaeker : *Riflessioni su temi filosofici fondamentali.* Milano, Marzorati, 1957, 96 p. (Publicazioni dell' Istituto di Filosofia dell' Università di Genova. Vol. X.)

Texte traduit des conférences faites à l'Université de Gênes par le philosophe néo-thomiste de Louvain. Il s'agit tout d'abord de la refonte, par saint Thomas, de la métaphysique grecque, puis de l'expérience de l'être et de sa signification métaphysique, du problème de la causalité et du néo-thomisme dans la multiplicité des doctrines contemporaines. Mgr. de Raeymaeker expose un thomisme ouvert, dirons-nous, dans la ligne du cardinal Mercier.

Paul Césari : *La valeur.* Paris, Presses Universitaires de France, 1957, 120 p. « Initiation philosophique », 29.

La valeur dans son rapport à la réalité, la découverte des valeurs dans l'existence, la valeur et l'absolu : tels sont les trois thèmes fondamentaux de ce livre, qui nous paraît d'un abord assez ardu pour le lecteur en quête d'une première initiation à l'axiologie.

Jean Barraud : *La matière vivante.* Paris, Adyar, 1960, 83 p.

Définir la science comme portant sur la quantité et pratiquant la mesure convient à la physique, mais ne saurait s'appliquer aux sciences qui étudient la vie, puisque la biologie nous contraint expérimentalement à réintroduire la

notion de finalité et la dimension de la qualité. — La qualité apparaît donc comme une cinquième dimension dans l'univers quadridimensionnel de la physique. L'avantage est alors d'entrevoir une organisation générale de la vie, à la fois logique et holophysique, rendant à l'homme l'orientation qualitative qui est sienne. — Cet ouvrage fait réfléchir, mais l'on peut se demander si l'introduction de la qualité dans la science ne la transforme pas en métaphysique.

Archivio di filosofia, 1/1959 : *Tempo e eternità*. Padova, Cedam, 1959, 197 p.

Ce recueil reprend le thème d'une précédente livraison sous l'angle particulier des relations du temps et de l'éternité. Quelques études historiques — dont celle de J. Eymard d'Augers sur Bérulle et Pascal et de A. Tilliette sur Schelling — complètent des articles sur « L'eschatologie et l'éternité », de R. Lazzarini ; « Le temps, l'espace et l'éternité », de E. Przywara, et « De la temporalité à la spatialité pure », de F. Cadin. Nous avons surtout remarqué un essai de Jankélévitch sur « L'éternité et la première impureté ». Des recensions et des notices complètent le volume.

GUNTER FREUDENBERG : *Die Rolle von Schönheit und Kunst im System der Tranzendentalphilosophie*. Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1960, Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung, 13, 88 p.

La *Critique du Jugement* de Kant y est inclinée non pas du côté de l'ontologie (comme chez W. Biémel), mais du côté de l'anthropologie, dans une perspective idéaliste (hégélienne) et existentialiste (heideggerienne). L'auteur cherche les points où la troisième *Critique* joint les deux premières ; il les trouve dans l'étude des couples « phénomène-noumène », « liberté-nécessité », « esprit-nature ». — Bien que rien ne l'indique expressément, il doit s'agir d'une thèse de doctorat ou d'habilitation.

FRITZ HEINEMANN : *Existenzphilosophie lebendig oder tot ?* Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1954, 208 p.

Cet ouvrage est la traduction, par l'auteur lui-même, d'un ouvrage paru en anglais en 1953. Certains chapitres ont été augmentés, d'autres abrégés. L'exposé passe en revue Kierkegaard, Husserl, Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel, Berdiaeff. L'introduction et la conclusion nous apprennent que M. Heinemann tient à garder ses distances à l'égard de l'existentialisme et de ses représentants. Mais tout en proclamant la mort de cette philosophie, il affirme la vitalité d'une pensée *existentielle* fortement enracinée en la tradition.

WILHELM KAMLAH : *Wissenschaft, Wahrheit, Existenz*. Stuttgart, KOHLHAMMER, 1960. 72 p.

La *Revue* présentera prochainement l'œuvre et la pensée de cet auteur, professeur à Erlangen. Son dernier livre est un recueil d'articles, qui concernent essentiellement les rapports entre la science et la philosophie, mesurées à l'aune de la vérité. Le texte le plus important consiste en une confirmation audacieuse des positions logiques de Tarski par celles de la pensée heideggerienne.

E. VAN DE WINCKEL : *De l'inconscient à Dieu. Ascèse chrétienne et psychologie de C. G. Jung*. Paris, Aubier, 1959, 221 p.

« ... la psychologie ne peut étudier les phénomènes religieux en se plaçant seulement sur le plan de l'homme, mais elle doit intégrer à son tour le plan de Dieu, et respecter ce que les religions ont établi, tant en Orient qu'en Occident,

comme elle respecte les données scientifiques et physiologiques. La théologie a des définitions comme toute autre science, et si l'on veut pénétrer dans son domaine, il faut commencer par apprendre et par admettre son langage, indépendamment de toute question confessionnelle » (p. 212). Ce livre se recommande par son accent de sincère et loyale recherche.

Edmond Chopard : *Mission de l'esprit dans notre civilisation technique.* Neuchâtel, H. Messeiller, 1959, 125 p.

Variations sincères et parfois élégantes sur des thèmes bien rebattus, que l'auteur ne parvient guère à renouveler : le drame de la civilisation occidentale (technicité, machinisme, fractionnement du temps) et les possibilités d'une reconstruction par l'unité retrouvée, la découverte de l'homme et le retour au divin.

A. Dommel-Dieny : *De l'analyse harmonique à l'interprétation.* Avant-propos de Marc Pincherle. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958. « L'harmonie vivante », t. II, 135 p.

Nous avons déjà rendu compte du tome I, ce qui nous permet de nous limiter à signaler ce livre ici et de souligner ses qualités : justesse de l'interprétation des textes musicaux, choix excellent de ces textes, clarté de l'exposé, simplicité de la présentation. On regrettera pourtant que l'auteur ait jugé utile de maintenir la traditionnelle notation chiffrée, au lieu d'adopter celle, infiniment plus commode, proposée par A. Sérieyx. On regrettera aussi, naturellement, le fait que tant Debussy que Strawinsky (pour ne pas parler de Schönberg) sont passés sous silence, ainsi que Wagner, ce qui paraît plus grave. L'ensemble est centré sur Bach. De bonnes citations de critiques ou de musiciens nourrissent l'exposé. Enfin la liaison de la forme à la tonalité est bien marquée.

J.-Claude Piguet : *Le vocabulaire intellectuel.* Paris, Centre de documentation universitaire, 1957, V + 112 p.

Ce Vocabulaire est destiné aux étudiants qui ont à rédiger des dissertations philosophiques ou morales. Loin de vouloir leur simplifier la tâche en apportant des définitions toutes faites, il met les termes considérés (environ 500) en rapport avec les mots de sens voisin ou opposé pour amener le consultant à pousser plus loin l'élucidation de sa pensée. L'ambition de l'auteur a donc été de donner à son lecteur une « impulsion stimulatrice d'idées » à laquelle concourent même les obscurités et les approximations nécessitées par la concision de ce travail.

TABLE DES MATIÈRES

(Troisième série — Tome X)

ÉTUDES CRITIQUES

QUESTIONS ACTUELLES

HOMMAGE

Pages

BIBLIOGRAPHIE

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Imprimerie La Concorde, Lausanne. 1858/60

25